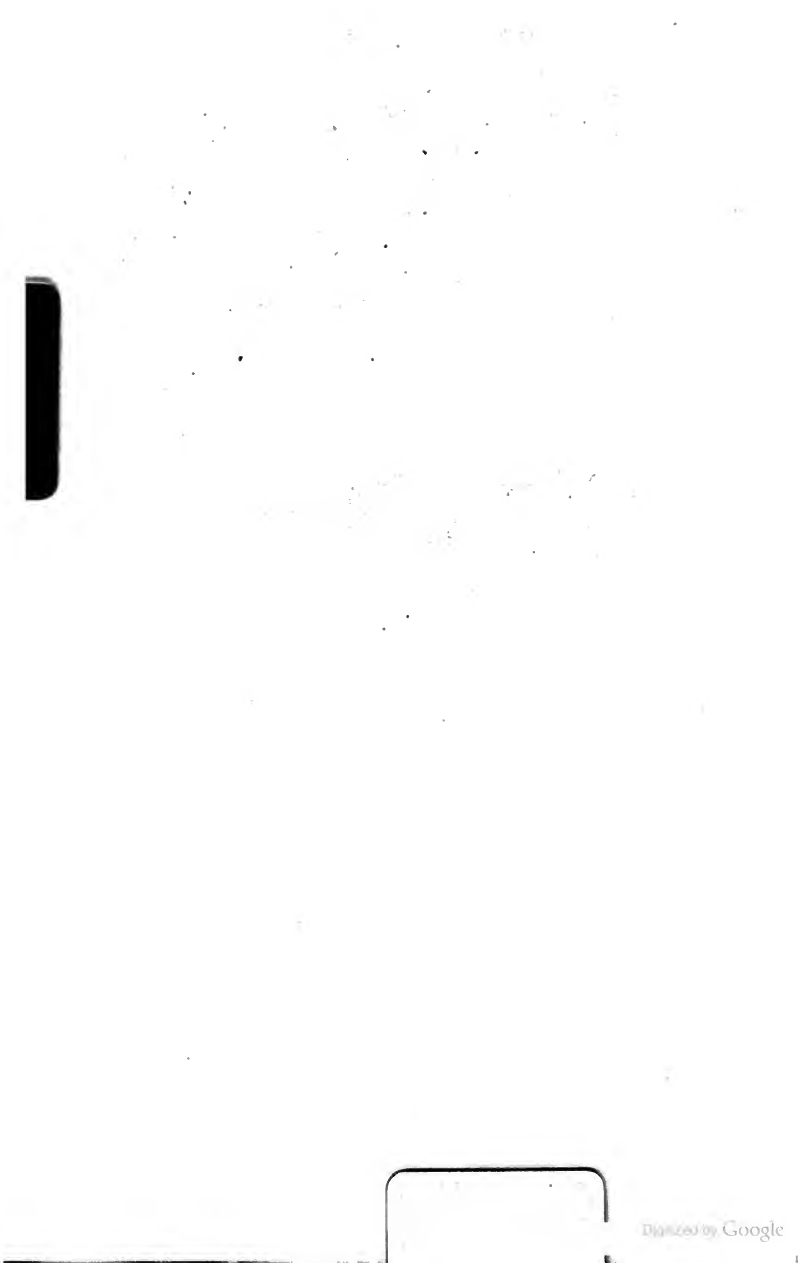
DER PLATONISCHE STAAT [A STUDY OF THE RESPUBLICA].

August Krohn



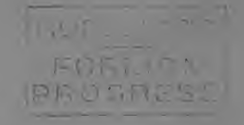


DER

PLATONISCHE STAAT

VON

A. KROHN.



HALLE,

VERLAG VON RICHARD MÜHLMANN.

1876.

STUDIEN

ZUR

SOKRATISCH-PLATONISCHEN LITERATUR

VON

A. KROHN.

ERSTER BAND.

DER PLATONISCHE STAAT.

HALLE,

VERLAG VON RICHARD MÜHLMANN.

1876.

DER
PLATONISCHE STAAT

VON

DR. A. KROHN,
PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE.



Τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι.
Plato, Resp. p. 607.

HALLE,
VERLAG VON RICHARD MÜHLMANN.
1876.

DEM ANDENKEN

SCHLEIERMACHER'S.

Vorrede.

Der Verfasser hat der vorliegenden Arbeit Folgendes voraufzuschicken.

In frühen Jahren wünschte er den überlieferten Begriffen der antiken und modernen Staatsidee auf die Spur zu kommen. Er wurde dadurch auch auf die bezüglichen Schriften Plato's geführt, insbesondere auf den Staat, noch ehe er über den eigentlichen Stand der platonischen Frage ein Urtheil hatte, oder die einschlagende Literatur ihm zugänglich geworden war. Vielleicht war dies ein Vorzug, weil er in der Deutung des Vorgefundenen durch keine Tradition beeinflusst war.

Es hat kein Interesse, die Entwickelung seiner eigenen Ansichten näher darzulegen. Seit einem Jahrzehnt stehen sie fertig da, und er hat Sorge getragen, das Maass ihrer Wahrheit immer auf das Neue an der sich erweiternden Erkenntniss bewähren zu lassen.

Was der Verfasser zu sagen hat, wird Vielen als eine unerhörte Ketzerei erscheinen. Es muss aber wohl eine tiefgewurzelte Ueberzeugung sein, die einer nie bestrittenen Tradition und den einmüthigen Lehren der Gegenwart den Fehde-

handschuh hinzuwerfen unternimmt. Es handelt sich um die Auflösung des gesammten platonischen Literaturkreises und dessen Ableitung aus dem Staat.

In derselben Form, in der er die Grundzüge seiner Theorie schon einmal vor der philosophischen Facultät der hiesigen Hochschule entwickelt hat, mögen sie zur vorläufigen Orientirung an dieser Stelle wiederholt werden.

„Den Reigen der sokratischen Literatur eröffnet die xenophontische Schutzschrift, die aus dem wüsten Conglomerat der Memorabilien in ungefähr sieben Capiteln zurückzuconstruiren ist. Daran schliessen sich

Der Staat des Plato und die Cyropädie des Xenophon, beide von dem gleichen Grundgedanken getragen, die sokratischen Grundsätze zu einem Staatsmuster auszugestalten und sie in systematischer Form der Nachwelt zu überliefern. Die beiderseitige Beziehung lebt noch in einer bei Gellius erhaltenen Nachricht weiter, die man ohne Prüfung über Bord geworfen hat.

Der platonische Staat, ein unerschöpflich reiches Werk, in dem aus jedem Wort der Genius spricht, schuf eine neue Literaturgattung, den *λόγος Σωκρατικός*. Die gesammelten *λόγοι* wurden in Alexandria zu dem Kanon platonischer Werke zusammengestellt.

Das äussere Kennzeichen dieser Literaturgattung war die dialogische Composition. Sokrates pflegte nach Xenophon vorzutragen, die Uebrigen hörten zu: Mem. I, 1, 10 *καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.* Ein Abbild dieses Verfahrens giebt der Staat. Er hält den Dialog aufrecht, wo es gilt ad absurdum zu führen, den Dünkel der

Sophisten zu zähmen: aber der ganze übrige Theil, d. h. über neun Zehntel des Werkes sind ein hybrider Dialog, d. h. ein verkappter Monolog. Plato verhält sich rein vortragend — wie das grosse Geister pflegen. Diese hybride Dialogik, die nur die Scheinhülle eines gedankenschweren und zwar immer positiven Kernes war, wurde bei den Nachahmern zur wirklichen Dialogik, zum Frage- und Antwortspiel, zu eristischen Uebungen, die demgemäss auch in ihrem Kern leicht unfruchtbar waren oder geradezu mit einer anspruchsvollen Negation schlossen.

War nun inzwischen die Anschauung des ursprünglichen Sokrates unter dem Einfluss des *λόγος Σωκρατικός* gänzlich verschoben, so suchte man die neuen Ergebnisse zu Nutz und Frommen der xenophontischen Schutzschrift zu verwerthen. Obwohl dieselbe ausdrücklich erklärt, dass Sokrates meistens Zuhörer, nicht Mitunterredner zu haben pflegte, wurden drei volle Bücher kleiner Dialoge über sie ausgeschüttet. In dieser Abderitenweisheit wurde die apologetische Urschrift rein weggespült, so dass man sie später ganz vermisste und eine neue Apologie schrieb, die aber seit den Tagen Valckenaer's insgemein für unecht gilt. Die Memorabilien verdanken also ihre Entstehung dem Einfluss des *λόγος Σωκρατικός*.

Die Stützpunkte dieser Ansicht sind aber keineswegs innere Gründe allein, welche aus der Betrachtung der einzelnen Dialoge gewonnen werden: sie liegen auch in Zeugnissen des aristotelischen Schriftkörpers, die sich bisher der Aufmerksamkeit und Würdigung der Wissenschaft entzogen haben.“

Für das Recht seiner Kritik der Memorabilien, die er in der Schrift „Sokrates und Xenophon“ vorzubereiten versucht

hat, giebt er am Schluss dieses Bandes einen urkundlichen Beweis. Die von ihm damals als echt ausgeschiedenen Capitel sind mit ihren Principien und ihren scheinlosen Einzelheiten, zuweilen bis auf die Wahl und Reihenfolge der Worte getreu, in dem Rahmen des platonischen Staates aufgedeckt. In dieser wahrscheinlich für Alle gleich überraschenden Thatsache liegt das Kriterion für die Unzulänglichkeit der geltenden Ansichten über die platonische Literatur und der Ausgangspunkt für eine neu zu begründende.

Trotzdem rechnet der Verfasser auf keine augenblickliche Anerkennung. Der richtige und an der Oberfläche liegende Satz K. Fr. Hermann's, dass der Staat kein einheitliches Werk sei, hat über drei Jahrzehnte warten müssen, bis er hier bewiesen ist. Was wird man bei diesem langsamen Umtrieb der wissenschaftlichen Ideen von den weiteren Folgerungen des Verfassers zu weissagen haben? Es ist eine Eigenthümlichkeit unserer Alterthumswissenschaft, dass sie die Kritik nur für diejenigen Schriftsteller anerkennt, für die ein grosser Forscher ihr ein Bürgerrecht gesichert hat. Von den übrigen ist sie ausgeschlossen, so sehr, dass man einem Versuche mit abfälligen Worten die Thür weist. Was ist aber die Kritik, wenn man ihr vorschreiben will, dass sie sich schliesslich für die Geltung des Ueberlieferten entscheiden müsse? Das ist fromm und erbaulich; aber ein Mann der Wissenschaft, der so verfährt, straft sich selber Lügen. Er verleugnet das Princip, an dessen Hand die Wissenschaft das geworden ist, was sie ist. Er verleugnet das Recht der Urtheilskraft, mehr als den Unwerth einer Lesart oder einer abgeleiteten Handschrift festzustellen. Er verleugnet die Freiheit der Ueberzeugung, die

er auch Angesichts der letzten Fragen menschlicher Erkenntniss für sich in Anspruch nimmt. Es ist nicht wenig beschämend für den stolzen Geist, dass man heut leichter wegen der Unechtheitserklärung einer winzigen Schriftmasse, als wegen eines leichtfüssigen Entscheides über den Herrn der Schöpfung in den Anklagezustand tritt.

Indess die Wahrheit hat ihre Geschichte, die von den ersten Missgeschicken jeder neuen Idee zu erzählen weiss. Man wird damit nicht rechten dürfen. Im Vergleich zu dem, was schon gearbeitet ist, erscheint ein neuer Versuch immer unzulänglich. Mag er einiges besser erklären, doch lässt er andere Räthsel übrig, an deren Unlösbarkeit uns die Jahrhunderte noch nicht gewöhnt haben. So nöthigt der Widerspruch, in den man mit der Vergangenheit und Gegenwart tritt, das Unfertige zu beseitigen, das Gültige in eine reine Form zu bringen.

Der Verfasser wünscht, dass eine rückhaltlose Kritik ihm diesen Process erleichtern möge. Er bedarf keiner Schonung, aber recht viel sachlicher Belehrung. Was in diesem Buch geboten wird, ist noch wie aus rohem Stein gehauen. Er hat ein neues Arbeitsfeld gezeigt und eine vorläufige Ordnung darin geschaffen. Auch nicht der kleinste Theil der Fragen ist berührt worden, die er sich stellen musste, und für die er eine erste Auskunft in Bereitschaft hat. Ohne vieles Umsehen hat er nur den Zweck verfolgt, ein gefährliches Phantasma zu zerstören.

Zur Zeit, wo der Druck begann, hat der Verfasser abwesend sein müssen und konnte an der Durchsicht der ersten zehn Bogen nicht theilnehmen. Die Mühwaltung der Correc-

toren hat gegenüber einem schwer lesbaren Manuscript sinn störende Druckfehler nicht fernzuhalten vermocht. Der Verfasser bittet, vor der Lectüre einen Blick auf das beigegebene Verzeichniss werfen zu wollen.

Diese Arbeit, die ein Verdienst K. Fr. Hermann's zu Ehren bringt, ist dem Andenken des Mannes gewidmet, mit dem er allein um den Kranz der platonischen Forschung wetteifern kann. Der Verfasser steht Beiden als Gegner gegenüber, dem Zweiten noch mehr als dem Ersteren. Ihn hindert es nicht, der Grösse des Denkers und des Menschen zu huldigen, unter dessen Jüngern er mit dem bescheidensten Platze zufrieden ist.

Halle. September 1875.

A. K.

Inhalt.

Erster Theil.

Analyse des Platonischen Staates.

I.

Der ursprüngliche Entwurf.

Zuvörderst stelle ich die Ansichten der hervorragendsten Forscher bezüglich der Einheit des platonischen Staates worttreu nebeneinander.

K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. der Platon. Philos. p. 539: „Genauer betrachtet zerfällt das Ganze überhaupt in vier oder fünf Massen, von welchen nur das zweite bis vierte und das achte und neunte Buch den eigentlichen Kern bilden und die Analogie des Staats als eines Menschen im Grossen und des Menschen als eines Staats im Kleinen sowohl in Hinsicht auf das Ideal der sittlichen Harmonie selbst als auf die Entartungen durchführen, die aus dem Uebergewichte des unvernünftigen Theils hervorgehen; das fünfte bis siebente Buch sind offenbar erst später zwischen jene beiden Massen hineingeschoben, um die vorher nur leicht hingeworfene Idee von der Gemeinschaft der Frauen und Kinder und der Theilnahme der ersteren an allen bürgerlichen Geschäften weiter auszuführen und dann das Ganze gegen den ihm gar nicht von wirklichen Gegnern gemachten Vorwurf der Unausführbarkeit und die Angabe der Bewegung seiner Ausführung zu rechtfertigen, woran sich dann die zwar unendlich wichtige aber gegen das Uebrige doch unverhältnissmässig ausgedehnte Schilderung des Philosophen, seines Wirkungskreises und seiner Bildungsstufen anknüpft, und was das zehnte Buch anbetrifft, so hat mich der hochfahrende Widerspruch eines berühmten Mannes noch nicht in der Ansicht irre gemacht, dass es erst nach geraumer Zeit zu den vorigen hinzugekommen

sei, wie dies nicht nur aus dem mit dem Schlusse des neunten gar nicht zusammenhängenden Anfange, der selbst wieder nur zur Rechtfertigung des früheren Urtheils über den Dichter bestimmt ist, sondern auch aus der gänzlichen Neuheit mancher Vorstellungen und namentlich aus dem ganz pythagorisirenden Mythus am Ende hervorgeht . . . . . . Damit ist jedoch keineswegs behauptet, dass mit Ausnahme des ersten Buches nicht alles Uebrige gleichfalls der letzten Schriftstellerperiode angehören dürfte, die ja gross genug ist, um, wenn es die Sache verlangt, den Schluss zwanzig und mehr Jahre später als den Anfang zu setzen."

Zeller, Philosophie der Griechen II^a. 3. Aufl. p. 469, 3: „Indessen hat er (Hermann) es mit der Begründung dieser weitgreifenden Behauptungen doch allzu leicht genommen. Dies im Einzelnen nachzuweisen, werde ich mir hier um so eher ersparen dürfen, da Hermann's Annahme auch schon von Steinhart, Pl. W. W. V. 67 f. 675 f. und Susemihl, Genet. Entw. II, 65 ff., mit besonderer Beziehung auf das erste Buch, geprüft worden ist. Nur darauf möchte ich hindeuten, wie der Schluss des Ganzen (X, 608, C ff.) bereits im Eingang (I, 330, D) vorbereitet ist. Denn wie hier die Erörterung über die Gerechtigkeit, welcher die ganze Ethik und Politik untergeordnet wird, von der Bemerkung ausgeht, dass nur der Gerechte dem jenseitigen Leben ruhig entgegensehe, so kehrt sie dort nach Lösung aller dazwischenliegenden Aufgaben zu diesem ihrem Ausgangspunct zurück, um in dem Ausblick auf die jenseitige Vergeltung ihren erhabenen Abschluss zu finden. Schon diese Einrahmung beweist, dass wir es hier mit einem einheitlichen Werke zu thun haben, das bei aller Freiheit einzelner Ausführungen und allen Zuthaten, die während der Ausarbeitung hinzugekommen sein mögen, doch nach einem festen Plan entworfen ist."

Susemihl, Genet. Entwickel. der Platon. Phil. II. p. 64: „Und so verbleibt denn Steinhart das grosse Verdienst, in der Idee des Guten selbst als Princip der sittlichen Weltordnung den höchsten Einheitspunkt und in der Gesammtheit ihrer verschiedenen Manifestationen innerhalb dieser Sphäre den Inhalt des Dialogs gefunden und auf das Eindringendste nachgewie-

sen zu haben, wie alle verschiedenartigen Bestandtheile desselben von vorn herein auf dies letzte Ziel berechnet sind, wie alle die verschiedenartigen Fäden desselben in ihm dergestalt zusammenlaufen, dass jeder derselben als unentbehrlich erscheint und die vielseitigste und vollständigste Verknüpfung eben damit auch unter ihnen selber stattfindet. Um so mehr aber muss es befremden, wenn Steinhart selbst dessen ungeachtet glaubt, dass Platon an diesem Werke von den frühesten Zeiten seiner Schriftstellerthätigkeit an durch alle Perioden derselben hindurch in der Weise beschäftigt gewesen sei, dass er zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen, sich je länger je mehr erhebenden Gesichtspunkten eine Reihe von Entwürfen und Plänen zur Darstellung seiner schon früh im Geiste entworfenen Staatslehre gemacht und nicht herausgegeben, sondern nach Abfassung des Philebos nach einem umfassenderen Gesichtspunkte ausgeführt, umgearbeitet, verbunden und so zu einem Ganzen verschmolzen habe. Man sieht in der That nach allen übrigen Erörterungen Steinharts nicht im Mindesten ein, weshalb Plato an diesem Stücke allein anders, als an allen anderen gearbeitet haben soll, denn die Verschiedenheit der Theile nach Ton und Darstellungsweise, auf welche allein Steinhart sich beruft, erklärt er ja selber hinlänglich aus inneren Gründen. So ist diese ganze Annahme eine rein subjective, durch keine sachliche Nothwendigkeit geforderte, und in Wahrheit geht sie noch hinter die Hermann's zurück."

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die von Hermann und Steinhart behauptete successive Entstehung des platonischen Staates näher zu begründen. Man wird Zeller und Susemihl Recht geben müssen, dass der Erstere seine Thesis unzureichend vertheidigt, der Letztere sie im Widerspruch mit der angenommenen Einheit der Idee des Werkes vertreten habe. Nichtsdestoweniger waren Beide auf der Spur des wahren Sachverhaltes.

Ich lasse vorläufig das erste Buch und den ersten Theil des zweiten ganz ausser Frage und verfolge den Ideengang von cap. XI. lib. II., wo die positiven Entwickelungen des Autors anheben. Was vor diesen behandelt wird, hat vorbereitenden

1*

Character: Es werden die Ansichten über die Gerechtigkeit theils widerlegt theils nur vorgetragen, welche in der damaligen Zeit Verbreitung gefunden hatten. Der platonische Gesichtspunkt kennzeichnet sich ihnen gegenüber dadurch, dass er statt der Nominaldefinition die genetische erstrebt; die Gerechtigkeit soll sich nach ihrem Wesen und Werth aus der Natur der menschlichen Seele erläutern.

Gleichsam als Motto dieses Theiles der Untersuchung stehe hier ein Wort aus dem dritten Buche des Staates. Wo nämlich dort die Rede auf die Tragödie und Komödie kommt, thut Sokrates die Aeusserung: 394 D *οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.* Hätte man den Worten Plato's überhaupt den Werth gelassen, den er ihnen gab, so würde dieser Vergleich von vorn herein als ein Zeugniss gegen die vermeinte Einheit betrachtet worden sein. Aber gerade Hermann, in dessen Interesse es lag, ihn nach seinem einfachen Wortsinn zu deuten, hat eine esoterische Erklärung vorgezogen.

Etwas von der Wahrheit hat schon F. A. Wolf geahnt oder gesehen, wenn er (Vorles. üb. d. Alterthumsw. ed. Gürtler II. p. 355) von der Republik sagt: „Man glaube nicht, dass Plato hier einen sehr künstlichen Plan habe. Die einzelnen Theile sind nicht in der schönsten Proportion und daraus muss man nichts schliessen ..... Die Episoden darin sind nicht eigentliche Episoden, sondern zusammengelegte Stücke." Da Wolf glaubt, dass Plato lieber „schöner Schriftsteller als trockener Philosoph" (ibid. p. 354) sein wollte, so würde es wohl eine Untersuchung verdienen, woher bei einem solchen Streben die Disproportion der Theile und die Zusammenlegung der Stücke sich erklären lasse. Den Schluss, den er vielleicht abwehren wollte, müssen wir ziehen, da ausser dem Missverhältniss der Composition auch die wesentlichsten Verschiedenheiten im Inhalt angetroffen werden.

Eben hierhin gehört das „mit angenehmer Nachlässigkeit sich gehen Lassen", das Herbart (W. W. VI. p. 23) in den Erörterungen der platonischen Republik bemerkt hat. Das ist in der That der Eindruck, den man schon beim ersten Lesen derselben empfängt. Nach sorgfältigerer Prüfung wird man eine

weitere „angenehme Nachlässigkeit" in dem Verfahren ihres Autors finden, successive von immer neuen und wesentlich ungleichartigen Dingen zu reden unter dem Schein, als meine er immer dasselbe. Das Bedürfniss nach Einheit hat er — und wer hätte es überhaupt nicht? —, aber er zeigt es im Verfolg seiner Arbeit nur durch synkretistische Fehlgriffe oder durch vertrauensvolle Versicherungen; an anderen wichtigen Stellen hat er ihm gar keine Rücksicht geschenkt. Im Staat liegen zwei grundverschiedene Weltanschauungen neben einander, die sich im einzelnen wieder aus ungleichartigen Bruchstücken mit theils disparaten theils incohärenten Bestimmungen zusammensetzen.

Die beiden Grundprincipien, die den Bau des platonischen Staates bestimmen, sind die Correlation der psychischen und politischen Erscheinungen und die specifischen Energien der angeborenen Natur. Das erstere wird angedeutet in dem Satze, dass die Gerechtigkeit zunächst in grossen Lettern — wie sie sich im Staat verwirklicht — erkannt werden müsse (368 D ff.); das zweite findet seinen ersten Ausdruck in dem Satze: 370 B *φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.* Beide verrathen, dass Plato von psychologischen Betrachtungen ausging, dass er in dem Gesetz der Psyche das Gesetz der Menschenwelt erkannte.

Die Methode seiner Untersuchung ist genetisch oder strebt wenigstens genetisch zu sein. Tugenden und Laster sucht er an ihren Quellen auf. Er war sich der Neuheit seines Verfahrens wohl bewusst: 366 E *αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ.* Gemäss dieser genetischen Methode lässt er den Staat werden, damit an ihm das Werden der Tugend begriffen werden könne: 369 A *εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν.*

Der Staat gilt ihm als ein Product menschlicher Bedürftigkeit (369 C *ἡ ἡμετέρα χρεία*). Um der nothwendigen Be-

dürfnisse des Daseins willen finden sich die Menschen zusammen und regeln ihre Leistungen nach den mitgebrachten Fähigkeiten. Die Beschäftigungen des Landwirthes, Baumeisters, Webers, Schusters sind die ursprünglichsten. Die Hirten treten hinzu und die Vermittler des Verkehrs nach anderen Ländern. Grosshandel und Krämerei bedürfen ihrer Pfleger. Mit dem unvermeidlichen *πλήρωμα* der Lohndiener wird der Staat in seiner Art vollkommen (*τελέα* 371 E). Auf Streu von Taxus und Myrten gelagert, in heiterem Gottesdienst und mässigem Genuss verbringen sie das Leben, unbekannt mit Krieg und Armuth.

Glaukon findet diese Weise nicht menschenwürdig. Sokrates behauptet, dass dies allein der Staat im Stande der Gesundheit sei (372 E *ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι, ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις*). Indess er will gern den Fortgang zur *τρυφῶσα καὶ φλεγμαίνουσα πόλις* beschreiben: ibid. *σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται.* Und nun ziehen die Vertreter der Cultur und des Luxus in den Staat ein. Dichter und Sauhirten, Barbiere und Putzmacherinnen, die zahllosen Handlanger der Galanterie und Bequemlichkeit lassen sich nieder; in ihrem Gefolge erscheint der Arzt, der Fuss fasst, wo man die Natur zerstört. In phlegmatischer Neigung überschreitet dieser Staat die Grenze, die sein Wachsthum einschnürt, und gebiert den Krieg.

Der Krieg fordert Kämpfer und der Kämpfer seine Kunst: 374 B *ἡ περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία οὐ τεχνικὴ δοκεῖ εἶναι;* In gesunden Staaten bestellt der Landmann seinen Acker, webt der Weber sein Garn; jeder bleibt an den Leisten seines Handwerks gebunden: 374 B *ἵνα δὴ ἡμῖν τὸ τῆς σκυτικῆς ἔργον καλῶς γίγνοιτο, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ ἑκάστῳ ὡσαύτως ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος.* Sollte der Soldat eine Ausnahme machen? 374 C *τὰ δὲ δὴ περὶ τὸν πόλεμον πότερον οὐ περὶ πλείστου ἐστὶν εὖ ἀπεργασθέντα;* Brettspiel und Würfel verlangen ihre Uebung; kein Werkzeug ist nützlich 374 D *τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ.* So bedarf auch der Soldat eine feste Schulung. 374 D *Οὐκοῦν ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων*

ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη καὶ αὖ τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον. Hier ergreift der politische Idealismus die Zügel, und in der Disciplin der Mächte setzt sich die *τρυφῶσα πόλις* zu einem Staatsmuster um. Man sollte fragen, wie die entzündliche Qualität der Staatselemente durch die Erziehung des kleinsten Theiles, der Staatswächter, umgewandelt werden könne.

In der That wird sie nicht umgewandelt. Plato giebt, sobald er auf die Erziehung gekommen ist, das historische Werden preis, denkt sich die Bestandtheile seines Staates in bester Uebereinstimmung mit seiner Theorie und entschuldigt sich am Schlusse des III. Buches mit einem phönicischen Kunstgriff: Ein Gott habe die Wächter in unterirdischen Räumen gebildet: 414 E *ἐπειδὴ δὲ παντελῶς ἐξειργασμένοι ἦσαν, ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνῆκε.*

Plato beabsichtigte die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zugleich in einem werdenden Staate zur Erscheinung zu bringen; auf der andern Seite treibt ihn der Gedanke seines Ideals. Er stellt, ohne im Anfang seine Voraussetzung aufgeben zu wollen, erst einen Gerechtigkeitsstaat hin und entschliesst sich später, den ungerechten in einem zweiten Bilde zu schildern: 420 C *αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα.* Aber auch diesem geänderten Entschlusse des vierten Buches entspricht seine Ausführung mit nichten; denn 445 C entdeckt er, dass es nur ein *εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας* gäbe. Von dem Historischen werden wir auf das Mythische, von dem Gleichzeitigen auf das Gesonderte, von dem einfach Gesonderten zu dem mehrfach Specificirten geleitet.

In dem Werke eines grossen Denkers, das den Ertrag der Geistesarbeit nach so vielen angeblichen kleineren und grösseren Dialogen zusammenfasst, ist diese Unregelmässigkeit eine merkwürdige Wahrnehmung. Gehört sie vielleicht zu dem eigenthümlich „Künstlerischen“, das man in Plato verehrt?

Die Lösung liegt auf dem Felde, auf dem sie Plato selbst bezeichnet hat: *ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.* Ein reicher Geist über einer verfallenden Welt, der nach Hilfsmitteln sucht; im Suchen sieht man ihn werden und

wachsen. Wie ein Räthsel klingt es, dass die grundverschiedenen Standpunkte, die der Staat einnimmt, bis heut unbeachtet geblieben sein sollen; aber das Räthsel ist da und giebt die Erklärung, warum alle Versüche die platonischen Schriften zu ordnen, gescheitert sind.

Wir wollen den ursprünglichen Staatsbau nach Princip und Inhalt näher betrachten; so wird am sichtbarsten veranschaulicht, von wo Plato ausging und wo er landete. Der terminus a quo war die Sokratik, der terminus ad quem die Idee. Das denkwürdige Schauspiel, wie ein Genius unter dem Druck der Wirklichkeit vom wetterfesten Realismus stufenweis zur Transcendenz hinaufgetrieben wird, ist hier wie in keinem zweiten Buch der Literatur zu beobachten.

Der Culturstaat gebiert den Krieg; der Krieg fordert Soldaten. Diese müssen — nach der platonischen Annahme der specifischen Seelenenergieen — eine besondere *φύσις* haben, die sie gerade zu diesem Berufe befähigt: 374 E *τίνες δὲ καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακήν;* diese Frage erhält folgende Lösung: 375 A *Οἴει οὖν τι διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;* Also alles Ernstes wird nach dem Vorbild einer Thierseele der Staatswächter construirt: *ὀξὺν τέ που δεῖ αὐτοῖν ἑκάτερον εἶναι πρὸς αἴσθησιν καὶ ἐλαφρὸν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν, καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰν δέῃ ἑλόντα διαμάχεσθαι.* Zu diesen Eigenschaften kommt der Muth: *ἀνδρεῖος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδὴς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ζῶον;* Folglich muss um der Tapferkeit willen, wie beim Pferde und Hunde, der Staatswächter *θυμοειδής* sein. Aber wie wird sich mit der Wildheit gegen den Feind die Milde gegen den Mitbürger vertragen? 375 D *Ἴδοι ἄν τις καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις...... οἶσθα γάρ που τῶν γενναίων κυνῶν ὅτι τοῦτο φύσει τὸ ἦθος, πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις καὶ τοὺς γνωρίμους ὡς οἷόντε πραοτάτους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας τοὐναντίον.* Da also in den Hunden diese Wesenstemperatur vorkommt: 375 E *οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα.* Sehr deutlich nimmt man wahr, in welchem Sinne unserem Autor die *φύσις* als Real- und Erkenntnissgrund der politischen Ordnungen gilt. Denn

das sei voraus bemerkt, was durch mehr als hundert Citate belegt werden kann, dass die *φύσις* der Centralbegriff des ursprünglichen Platonismus ist.

Bezeichnender noch als diese Parallelen des Thierreiches ist das Urbild animalischer Philosophie. 375 E *ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν; Καὶ τοῦτο ἐν τοῖς κυσὶ κατόψει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου.* Denn der Hund ist bissig gegen den arglosen Fremdling, und schmeichelnd gegen den Bekannten: *ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον.* Denn nach dem Kennen oder Nichtkennen unterscheidet er Freund oder Feind: *καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη, συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὁριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; Ἀλλὰ μέντοι τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν.* Damit sind die wächterischen Grundqualitäten erschöpft; vorläufig ist der einzige Unterschied der, dass der Wächter zwei Hände hat.

Mehr bedurfte es nicht für den, der vorurtheilsfrei liest. Das ist der denkbar primitivste Standpunkt, den ein menschlicher Geist einnehmen kann.

Man kann die vorschreitende Entwicklung seiner Gedanken an den Definitionen erkennen. Im II. Buche ist also *φιλόσοφον = φιλομαθές;* ein Beispiel liefert ein junger Hund. Im V. Buche 480 A wird erklärt *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον.* Im VII. Buche 521 C heisst es: *ψυχῆς περιαγωγὴν ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.*

Betrachten wir weiter den ursprünglichen Entwurf. 376 C *φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι.* So müssen die Naturen beschaffen sein, die zu Wächtern des gerechten Staates auferzogen werden sollen. Wie werden sie erzogen?

Wiederum kommt die ursprünglichste Doctrin zum Vorschein. 376 E *χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης; ἔστι δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.* Er sagt sich nicht los von der geschicht-

lich überkommenen Pädagogik; aber er reformirt sie. Wie er das thut, ist das erfreulichste Schauspiel; er ist ein tiefer Geist, der das Krebsleiden seines Volkes an der Wurzel fassen will.

Die Erziehung ergreift den Menschen in jungen Jahren — 377 B *μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ* — und macht ihn brauchbar für das sittliche Gemeinleben. Sie beginnt mit den Einwirkungen der Poesie, nicht der homerischen und hesiodischen, welche die Götter zu Schildträgern aller Ungerechtigkeit macht und mit ihren olympischen Feindseligkeiten ein übles Vorbild für den Friedensstaat abgeben würde, wo *οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο* 378 C. Man erkennt den Denker der einen von Parteien zerfleischten Staat vor Augen hat. Solche Vorstellungen über die höchsten Dinge, in jungen Jahren eingesogen, *δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι* 378 E. Plato schafft keinen Ersatz für die zerstörten Heiligthümer der alten Dichtung; aber er giebt zwei Normen, nach denen die neuen aufzurichten sind: 380 C *μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν* und 383 A *μήτε αὐτοὺς (τοὺς θεούς) γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ.* In wechselloser Gestalt, die Geberin alles Guten, soll die Gottheit über seinem Staate thronen.

Plato glaubte, dass die Homerische Dichtung die öffentlichen Sitten schädigte. Er kannte ihren ästhetischen Reiz; aber für ihn galt die Frage nicht dem Kunstwerk, sondern dem Lehrbuche, mit dem die Nation aufzuwachsen pflegte. Er beurtheilte die Dichtung als einen Bildungsfactor. Die Anmuth ihrer Rhythmen wog ihm Angesichts der Ruinen des Hellenenthums nichtig gegen ihre würdelose Theologie. Indem er seinen Staatsmythologen aufgab die Gottheit so darzustellen, dass sie guten wandellosen Wesens und ohne Trug in ihrem Handeln sei, hat er nicht nur einer gereinigten Metaphysik gehuldigt, sondern auch seinen Zeitgenossen die Ideale sittlichen Thuns gewiesen.

Indess nicht so ganz reisst er sich von den Vorstellungen los, in denen seine Zeit gefangen lag. Die *φύσις* hielt nicht Stand, um die leeren Räume, die seine theologische Kritik

geschaffen, mit neuem Inhalt zu erfüllen. 382 D *καὶ ἐν αἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, ὅπῃ τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;* Er war noch weit entfernt von der Idee des Guten, die wie die Sonne allem Sein das Leben giebt. Ohne zu wissen, welche Bewandtniss es mit den olympischen Hintergründen habe, will er sie doch nicht verläugnen, wenn auch alles Wissen davon nur eingebildet ist. Unerschrocken lässt er die mythischen Erzählungen weiter dichten, weil er die philosophischen noch nicht gefunden hatte.

So werden die jungen Wächterseelen mit würdigen Vorstellungen von den Göttern erfüllt. Ihrer Bildung droht eine neue Gefahr von dem Grauen des Hades. Werden diejenigen furchtlos in den Tod gehen, die den Sitz der Todten mit Schrecken umgeben? Plato belehrt seine Leser nicht über seine Vorstellungen vom Hades; er verweist nur den Mythologen 386 C *ὡς οὔτ' ἀληθῆ λέγοντας οὔτ' ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσι μαχίμοις ἔσεσθαι.*

Was man auch sagen mag, diese Methode ist gar zu leicht geschürzt. Weil die unterweltliche Tradition seinen Wächtern schädlich ist, darum ist sie falsch. Wir verstehen das Motiv seiner Verwerfung besser als das seines Schweigens. Er erscheint wie ein Mann, der mehr zu sagen hat, als er sagt: ein jugendlicher Schriftsteller, der sein Publicum sondirt. Aber es kam eine Zeit, wo er sein Publicum hinter sich liess, wo er im sicheren Besitz seiner Ideen den Weltlauf von hoher Perspective übersah. Da hat er — in der Erzählung des Armeniers im X. Buche — das Höllengericht des Tartarus geschildert. Zehnfach und darüber wurde jede Schuld gesühnt; feurige Männer zogen den pamphylischen Despoten mit gebundenen Gliedern, wund am ganzen Leibe, über Stacheln hin; von lautem Brüllen tönt die Unglücksstätte wieder. Würden diese Erzählungen seine Wächter zur Tapferkeit entflammt haben? doch diese Wächter waren zur Zeit der armenischen Vision längst abgedankt. Er hatte seine Utopien aufgegeben und thronte in der Glorie der Idee, unter sich die fliehende Vergänglichkeit.

Aber was ist der Tod selbst, über den er in seinem Staate zu klagen verbietet? 378 D *τὸ τεθνάναι οὐ δεινόν.* Ein vernünftiger Mensch sieht selbst seine Lieben gelassen hinsterben, *ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τό εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται.* Er bleibt auch hier bei der Verneinung des Furchtbaren stehen; denn er hatte noch nicht Fuss gefasst in der Welt der Ahnungen, die er am Schlusse des Staates aufrollt. Da bringt der Tod dem Bösen jene Schrecken, gegen welche die Sagen von Tantalus und Sisyphus sich wie Kinderspiele ausnehmen, und dem Guten den Lohn der seligsten Genüsse.

Nicht nur der Klagen sollen sich die Wächter enthalten: 386 E *οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐφιῇ ἰσχυρῷ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον.* Er protestirt gegen Alles, was dem beweglichen Naturell seiner Mitbürger Vorschub leistet.

Noch verlangt er Wahrheitssinn, Selbstbeherrschung, Unbestechlichkeit, Tugenden, die von den Göttern und Helden der Dichtung wenig gepflegt würden: 391 E *πᾶς γὰρ ἑαυτῷ συγγνώμην ἕξει κακῷ ὄντι πεισθείς, ὡς ἄρα τοιαῦτα πράττουσί τε καὶ ἔπραττον καὶ οἱ θεῶν ἀγχίσποροι.*

Von der Disposition dieses ersten Abschnittes der musischen Disciplin sei noch das bemerkt. Am Eingang 376 E heisst es: *λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον; παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν.* Es ist befremdlich, dass mit der Besprechung der *ψευδῆ* das Thema abgeschlossen wird. Darauf liesse sich erwiedern, dass die fehlenden *ἀληθῆ* in der Behandlung der Mythen implicite mit zur Sprache kommen. Es mag das sein; aber den Worten nach beabsichtigte Plato ursprünglich eine Theilung des Thema's. Wenn er sie nicht ausführte, so liegt darin dieselbe Unregelmässigkeit, die in dem ganzen Werke wahrgenommen wird.

Der Inhalt der Mythen ist also an die Normen gebunden, die auf der Unterordnung des Schönen unter das sittlich Fördernde beruhen. Der Form nach unterscheidet Plato die diegematische, die diegematisch-mimetische und die mimetische Composition und nennt als Beispiele dieser drei Gattungen den

Dithyrambus, die Epopöe, das Drama. Von der ersteren redet er nicht weiter; er bevorzugt die mittlere. Die Ablehnung der Tragödie verknüpft er mit folgenden Erwägungen.

Sie fordere, dass der Darstellende in der Person des Dargestellten aufgehe. Das widerstreite dem Satze, dass Jeder nur Eines ordentlich vollbringen könne; er könne nur er selbst sein, nicht ein Anderer. Derselbe könne nicht einmal Rhapsode und Schauspieler oder Komödien- und Tragödiendichter sein: 395 B *ἔτι γε τούτων φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστ' ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι.* Dann aber sei das ganze mimetische Handwerk ein Widerspruch mit dem politischen Zwecke: ibid. *τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅ τι μὴ εἰς τοῦτο φέροι, οὐδὲν δὴ δέοι ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι.* Was hat wohl Plato zu der Zeit von Ideen und Philosophie gewusst, wo er seine mühsam erzogenen Wächter so ausschliesslich zu Werkzeugen der staatlichen Freiheit gebildet wissen wollte, die nichts anderes treiben sollten, als was zu ihrer Sicherung gehört.

In diesem Abschnitt über die Form verdient zweierlei hervorgehoben zu werden. Als er seinen Staat werden liess, nahm er die *ὑποκριτάς χορευτάς ἐργολάβους* 373 D mit auf; den Poeten, welche den Göttern schlechte Handlungen andichten, schrieb er 383 C, *χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν.* Danach dachte er an die Aufnahme der Tragödie. In diesem Abschnitte wird 394 D die Frage aufgeworfen: *εἴτε παραδεξόμεθα τραγῳδίαν τε καὶ κωμῳδίαν εἰς τὴν πόλιν, εἴτε καὶ οὔ.* Er giebt eine ausweichende Antwort. Es scheint wohl, dass ein mit seinen Gedanken fertiger Autor so nicht schreiben konnte. Wenn er so beherzt den Krieg mit Homer aufnahm, was konnte ihn hindern, die Tragödie zu schonen?

Andererseits fällt Plato in diesem Abschnitt aus der Rolle. Als er seine Normen für die Wahl der mythischen Stoffe aufzeichnete, war seine Voraussetzung, dass er die Dichter berieth; indem er zu der Feststellung der dichterischen Formen übergeht, zieht er die Wächter mit in die Krisis. Er will

die Staatspoeten belehren und fingirt unversehens die Wächter als Schauspieler. Niemand erwartet, dass Soldaten die Bühne beziehen; aber in heiligem Eifer greift er zu der Inconsequenz, um den schreienden Widerspruch zwischen den dramaturgischen Ansprüchen und der begrenzten Capacität der menschlichen *φύσις* zu kennzeichnen.

Plato hat uns nicht unterrichtet, in welche Klasse seines Staates er den Dichter einreiht. Nach seinem Princip müssen sie einen besonderen Beruf haben; denn wenn es selbst einen *σκυτοτόμος φύσει* 443 A giebt, so wird auch der Dichter durch die *φύσις* zum Dichter werden und kann nicht zugleich Handwerker sein. Da er ferner mit seinen Werken an der Erziehung der regierenden Klasse betheiligt ist, kann er eine besondere Geltung beanspruchen. Aber lassen wir die Frage über ihre ständische Qualität dahingestellt; sicher ist es, dass er der Poeten in seinem Staate bedarf: er entwirft für sie einen Kanon der Stoffe und Formen. Steht es da mit seinem Principe im Widerspruch, wenn er sie nach demselben Kanon Dramen dichten liesse? Oder liess etwa die Ansicht von der nur Gutes wirkenden Gottheit keine rechte Tragödie zu? Er hat auch da einen Ausweg gelassen. Bei der Darstellung von Katastrophen sei anzunehmen: 380 B *ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι.* Aber vielleicht soll auch nur die Versuchung abgeschnitten werden, die in einer zeitweiligen Nachbildung ungerechter Charactere liegen kann? Auch so streng ist er nicht; er gestattet diese Nachbildung *κατὰ βραχύ, ὅταν τι χρηστὸν ποιῇ* (*ὁ μέτριος ἀνήρ*) oder auch *παιδιᾶς χάριν* 396 D. Die Momente also, welche die Duldung des Drama's bedingen könnten, sind von Plato zugegeben; und doch lehnt er es ab. Die Abneigung gegen die theatralische Manie der Zeitgenossen hat seiner Gedankenstrenge Eintrag gethan.

Eigentlich wollte Plato mit diesem Abschnitt das musische Thema abschliessen. Er hatte von den dichterischen Formen geredet, vom Dithyrambus, der Epopöe und dem Drama. Dazu gehörte nach der damaligen Praxis der musikalische Vortrag. Hören wir nun seine Worte. 392 C *τὰ μὲν δὴ λόγων πέρι ἐχέτω τέλος, τὸ δὲ λέξεως, ὡς ἐγᾦμαι, μετὰ τοῦτο*

σκεπτέον, καὶ ἡμῖν ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον παντελῶς ἐσκέψεται. 397 B *ἐάν τις ἀποδιδῷ πρέπουσαν ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν τῇ λέξει, ὀλίγου πρὸς τὴν αὐτὴν γίγνεται λέγειν τῷ ὀρθῶς λέγοντι καὶ ἐν μιᾷ ἁρμονίᾳ ..... καὶ δὴ καὶ ἐν ῥυθμῷ ὡσαύτως παραπλησίῳ τινί.* Er glaubte also mit dem *ἃ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον* das musische Thema zum Abschluss zu bringen und giebt seiner Normaldichtung eine dem Inhalt entsprechende Harmonie — und zwar eine — und Rhythmus.

Unerwartet genug wird mit cap. X das Melos noch einmal aufgenommen. Er verwirft die meisten Tonarten und lässt nur zwei übrig. Glaukon will auf die dorische und phrygische rathen; indess bekennt Plato seine Unkunde in der Terminologie. Die eine Tonart, erklärt er, müsse den Ausdruck eines mannhaft kämpfenden Gemüthes gestalten, die andere für die friedlichen Vorkommnisse des Lebens geeignet sein: besonders für Gebet und Mahnung. Auch in den Rhythmen zeigt er sich wenig erfahren: er erwähnt eine Eintheilung des Dramas und will das Nähere mit ihm berathen. Man merkt ihm an, dass er für die Metrik nicht sonderlich interessirt war. Spricht diese Darstellungsweise etwa dafür, dass sich Plato seinen Gegenstand allseitig durchdacht hatte, ehe er zu schreiben begann?

Um so lebendiger beschäftigt ihn der psychologische Hintergrund. Der Bildner der Seele ist auch der Bildner ihres Thuns. 400 D *τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται; τῇ δὲ λέξει τἆλλα* d. h. Harmonie und Rhythmus. Eine harmonische Natur prägt die Schönheit ihres Wesens in jeder That, in jedem Werke aus. So sollen alle Künstler gehalten sein 405 B *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασι*, und besonders muss die Musik — 401 D *ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία* — in wohl bemessenen Weisen die Seele bilden helfen. Jedes schöne Gebilde wird zu einem Zuchtmittel der Tugend; wie reine Luft den Leib gesund erhält, so wächst die Seele in der Allgegenwart sittiger Formen heran.

Plato beschnitt dem Genius der griechischen Kunst den Flügel; aber die Würde seiner Mission hat Niemand tiefer

empfunden. Er schloss einen Compromiss zwischen seiner üppigen Bildsamkeit und dem nationalen Bedürfniss. Man hat an diesen Abschnitt mancherlei ästhetische Betrachtungen geknüpft. Uns erscheint noch wichtiger die historische: so war die Zeit, die diesen hohen Geist umgab. Sie schüttelt die Blüthen seines Tiefsinns herab und bricht mit ihm den Stamm hellenischer Cultur. Er zerstört dieselben Werke, aus denen er die Sendung der Kunst begriffen hat.

Auf Grund dieses selben Abschnittes ist Plato zu einem Vertreter der formalen Schönheit gestempelt worden. Es ist schwer zu verstehen, wie das möglich gewesen ist. Ein Geist, der eine Welt schöner Formen zerbricht, weil sie der Ausdruck eines unreinen Inhaltes war, der alles Menschliche zu seinem seelischen Ursprung zurückverfolgt, der Töne und Bilder nur als Symbole innerer Zustände betrachtet, sollte vor solchem Missverständiss geschützt sein. Freilich bedarf das Schöne auch nach Plato der schönen Form; doch selbst die substantiellste Aesthetik könnte nicht nachdrücklicher wie er dafür eintreten, dass die Form nur das Zeichen eines sittlichen Verhältnisses ist. Wie die Complexionen der Schrift nur für den einen Sinn haben, der die Buchstaben kennt, *οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανόμεθα, καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν σμικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν* 402 B. Die Schönheit ist ein Phänomen der sittlichen Welt; ihr intelligibler Grund ist die harmonische Seele, welche in dem schönen Gebilde den Ausdruck ihres Wesens offenbart.

Auch in diesem melischen Abschnitt wird der Widerspruch wahrgenommen, der sich auf die Verbindung historischer und fingirter Elemente gründet. Plato verwirft das Flötenspiel und bemerkt dazu: 399 E *νὴ τὸν κύνα λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἣν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν.* Es ist schon oben berührt, dass die Mitunterredner mit dem gesunden Naturstaate Plato's unzufrieden waren. Er stattet ihn darauf mit reicherem Luxus aus. Indess der Luxus brachte

den Krieg und der Krieg das Heer. Wenn er sich jetzt mit der Beseitigung der Flöte beglückwünscht die *τρυφῶσα πόλις* an einem Gliede curirt zu haben, so bedachte er nicht, dass der Wächterstand auf diesem Wege seine Nothwendigkeit einbüsst. Er gründete diese Institution auf veränderliche Ursachen, die er allmählich wieder aufhebt, ohne den Bildungsapparat zu erleichtern, dessen sie nur für ihre ursprüngliche Aufgabe bedurfte.

Plato erklärte, als er die Bildungsfrage in Angriff nahm, sich nicht von der überkommenen Weise vaterländischer Disciplin trennen zu wollen. Er hat die musischen Bestandtheile derselben abgehandelt, obwohl er eine Ausführung über die *ἀληθεῖς λόγοι* 376 E schuldig geblieben ist, wenn man nicht annehmen will, dass die Normen, welche er für seine Staatsmythologie — die *ψευδεῖς λόγοι* — entwarf, jene mit umfassen sollten.

Im Rückblick auf die mitgetheilten Vorschriften seiner Wächterdisciplin erkennt man die vollkommene Abwesenheit jedes philosophischen Elementes. Zwar begreift er die Erziehungsfrage im Geiste einer echten Philosophie; aber die Resultate seines Denkens kommen nicht sowohl der Intelligenz der Wächter als der Theorie der Pädagogik zu Gute. Dass alle Erziehung im Grunde eine Bildung und Erzeugung seelischer Processe sei, ist eine werthvolle Einsicht, die wir ihm verdanken; seinem Staate jedoch schaffte sie nur wohlgeordnete Naturen ohne eine Spur des metaphysischen Lebens, nach dem man alle seine Aeusserungen zu prüfen sich gewöhnt hat. Man sollte dieses Stillschweigen der Metaphysik in den ersten Büchern nicht für einen Mangel, sondern für einen Vorzug halten. Es ist unnatürlich, einem mächtigen Geiste zuzutrauen, dass er mit der vergeistigsten Conception an die Reform des Staatslebens gegangen sei, dass er statt einer Aufklärung über das Was und Wie der nächsten Bedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft seinen Zeitgenossen ein speculatives Recept geschrieben habe.

Indess diese Unnatürlichkeit ist ein Erbgut unserer wissenschaftlichen Anschauung geworden, obgleich Plato in den ersten Büchern des Staates mit Zungen gegen sie predigt.

Plato bildete Anfangs Soldaten für seinen Staat, wie Xenophon in der Cyropädie; er war kein Idealist im Sinne des späteren Ideenlehrers, wie idealistisch auch sein Protest gegen die Politik und Cultur seiner Zeit klingen mag; sondern er war — in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes — ein Physiologe. Er suchte für seine Conceptionen einen festen Untergrund und glaubte ihn in der Natur zu finden. Ein neuerer Denker, den ich im Uebrigen mit ihm nicht vergleiche — ich bin weit entfernt davon — hat den Satz ausgesprochen (L. Feuerbach, W. W. II p. 267): „Alle Wissenschaften müssen sich auf die Natur gründen. Eine Lehre ist so lange nur eine Hypothese, so lange sie nicht ihre natürliche Basis gefunden hat.“ Ich sage nicht, dass Beide die Natur gleich analog begriffen hätten; aber was wir von aller Wissenschaft verlangen, dass sie Fuss in dem Gegebenen fasst, war auch für Plato das leitende Princip. Er nannte das Gegebene die Natur, die er reicher und geistiger dachte, als der deutsche Theoretiker, und gründete alle Speculation über das menschliche Leben auf den Begriff der Natur des Menschen, d. h. nach ihm auf die Natur seiner Seele. Die dieser mitgetheilten Energien in ein naturgemässes Verhältniss zu bringen, indem jede ihre Leistung vollzieht und sich in ihr beschränkt, der besseren die gebietende Stellung über die niederen zu verschaffen, das war der Sinn seiner Erziehung, welche den Musterstaat gründen hilft. Die rationelle Behandlung der menschlichen *φύσις* ist der Plan, den er mit ungetheilter Energie verfolgt. Seine ganze Theorie stützt er auf diesen einen Begriff; er bezeichnet demgemäss seinen Staat als *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* 428 E. Also ist es eine, wie allverbreitete, so durchaus willkürliche, den Regeln der Interpretation widersprechende Behauptung, dass der Staat nach der Idee gegründet sei: denn *κατὰ φύσιν* heisst nicht „nach der Idee.“

Im Fortgang zur Gymnastik, die nach 376 E — *ἔστι δέ που ἡ μὲν (παιδεία) ἐπὶ σώμασι γυμναστική* — auf die Bildung des Körpers abzielte, stellte sich inzwischen heraus, dass auch ihr Object die Seele sei; sie hat auch Wirkungen

auf den Körper, aber nur als *πάρεργον* 411 E. Hiermit vergleiche man, um ein greifbares Indicium der vermeinten Einheit des Werkes zu haben, die Angabe des VII. Buches: 521 E *γυμναστικὴ μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακε· σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ.* Offenbar war Plato hier in einen ganz anderen Gedankenkreis eingetreten.

Man sieht wie er sich schrittweis umbildet. Er hatte für die Ausbildung der Wächter ursprünglich verlangt: 375 A *ὀξύν τε εἶναι πρὸς αἴσθησιν καὶ ἐλαφρὸν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰν δέῃ ἑλόντα διαμάχεσθαι,* und auf die Ausbildung dieser Eigenschaften musste die Gymnastik als auf einen wesentlichen Zweck direct hinarbeiten. Indess tritt das Körperliche in den Hintergrund, je mehr seine realistischen Voraussetzungen zurückweichen. Er erinnert sich zwar noch der militairischen Bestimmung der Wächter: *κομψοτέρας δή τινος ἀσκήσεως δεῖ τοῖς πολεμικοῖς ἀθληταῖς, οὕς γε ὥσπερ κύνας ἀγρύπνους τε ἀνάγκη εἶναι καὶ ὅ τι μάλιστα ὀξὺ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ πολλὰς μεταβολὰς ἐν ταῖς στρατείαις μεταβάλλοντας ὑδάτων τε καὶ τῶν ἄλλων σίτων καὶ εἱλήσεων καὶ χειμώνων μὴ ἀκροσφαλεῖς εἶναι πρὸς ὑγίειαν* 404 A — aber er arbeitet sich zusehends so in die Betrachtung der seelischen Principien hinein, dass ihm die äussere Welt wie der sichtbare Leib zu der Bedeutung eines Schemens herabsinkt: in jenen liegt allein Werth und Wahrheit des Daseins. Die Seele ist das Wesen *ᾧ ζῶμεν* 445 B, sie bestimmt den Werth des Leibes — *ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχει ὡς οἷόν τε βέλτιστον* 403 D; die Seele des Arztes wirkt auf den kranken Körper — *οὐ γὰρ σώματι σῶμα θεραπεύουσιν, ἀλλὰ ψυχῇ σῶμα* 408 E —; die Seele des Richters auf die Seele des Uebelthäters — ibid. *δικαστὴς δέ γε ψυχῇ ψυχῆς ἄρχει.* Von diesem Gesichtspunkt aus soll auch die Gymnastik der Bildung der Seele dienstbar sein.

Der ursprüngliche Wächter sollte ein *φιλόσοφον* und ein *θυμοειδές* in seiner Natur haben, wie die Hunde. In dem Abschnitt über die musische Disciplin ist von jenem nicht weiter die Rede gewesen. Dort wurde nur neben einer vernünftigen Theologie die Macht der Töne an das Licht gestellt.

Man sollte die Götter als gut und wandellos in ihrem Wesen erkennen und mit dem Wohlklang der Rhythmen der Seele Maass und Ordnung geben. In den Umgebungen einer schönen Formenwelt lernte sie die Elemente des sittlichen Daseins, die Symbole der Tugend wahrnehmen; die schöne Seele schuf das harmonische Gebilde, und dieses wirkte befruchtend auf die Seele der werdenden Generation zurück. Fügen wir in diese Bestimmungen den Begriff des *φιλόσοφον* ein — was Plato ausdrücklich nicht gethan hat —, so diente die *μουσική* der Begründung der Sittlichkeit und der Erkenntniss ihrer ästhetischen Formen. Das *φιλόσοφον* ist also eine sittliche Energie; was in ihm Erkenntniss ist, dient nur dieser Energie, die in verwandten Bildungen sich ausgestaltet hat. Offenbar würde in diesem Gebiete der Vergleich mit dem thierischen Vermögen, von dem Plato ausging, seine Bedeutung verlieren. Dort war das *φιλόσοφον* eine intellectuelle, näher bezeichnet eine unterscheidende Thätigkeit. Er bildet es allmählich so um, dass das theoretische Element in dem moralischen untergeht, ebenso wie er derselben Gymnastik nur accidentelle Einwirkungen auf den Körper zuschrieb, die anfänglich nur für ihn bestimmt schien.

Wenn das *φιλόσοφον* sich ausschliessend geltend macht, so stimmt es die Thatkraft herab; daher wird es in der Erziehung durch die Pflege des *θυμοειδές* temperirt. In der gleichmässigen Ausbildung dieser Eigenschaften vollendet sich die wächterische Natur. Das Originelle der bezüglichen Erörterungen liegt auch hier in der psychologischen Basis; es ist Platos eigenthümliche Grösse, aus der Seele die Welt begreifen zu wollen.

So ideal wie wir von der leiblichen und geistigen Gesundheit der Seele denken, erscheint die platonische Zeit in diesem Bilde nicht. Indem er seine Wächter in die gymnastische Schule schickt, eifert er gegen den Tafelluxus, der die Mutter aller leiblichen Uebel sei. Zu den Zeiten der Asclepiaden hätte man nur die acuten Krankheiten behandelt; erst die Schule des Heroditus lehrte das Siechthum fristen. Aber in einem guten Staate warte eines Jeden ein bestimmtes Amt;

ein chronisches Leiden dürfe somit von keiner Kunst verlängert werden.

Als Gegenbild stellt er die geistige Krankheit seiner Zeitgenossen gegenüber. Wie die üppige Diät den Leib zerstört, so die üppige Kunst die Seele. Von deren bethörendem Blendwerk getrieben verliert sie ihre Fährte und, statt vom eigenen Recht zu leben, muss sie es von Anderen nehmen. Das Unwesen der Processe hat ihn tief berührt; das Leben nicht nur unter dem Skandal der athenischen Gerichte zuzubringen, sondern sich auch noch der advokatischen Cabalen zu rühmen, galt ihm als eine Verkehrung des menschlichen Berufes. Darum verfallen die *κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνίατοι* in seinem Staate unnachsichtlich dem Tode. Es giebt kein besseres Zeugniss für die beherrschende Stellung der Kunst in Athen, als diese platonische Ansicht. Wie Homer nach ihr der Führer auf den Wegen aller Untugend ist, so erheben sich in der Nachbarschaft des Dramas und Melos die Gerichtshallen. Plato war aufrichtig überzeugt, dass die Kunst und Dichtung umkehren müssten. Der Nachwelt, die in dieser hellenischen Kunst einen Theil ihrer Ideale verehrt, scheint eine solche Ansicht leicht übertrieben. Man mag ihr Recht bestreiten oder einschränken; aber man sollte bei der Würdigung der hellenischen Cultur mit ihr rechnen. Wenn wir einst eine Theorie der Gesellschaft besitzen werden, welche die Wechselwirkungen des politischen und geistigen Lebens blos legt, wird sie auch ein Wort der Aufklärung über den platonischen Protest zu sagen haben, der durch den Fortgang der griechischen Geschichte mehr als einen Schein der Berechtigung gewinnt.

„Wir können nicht bloss — sagt Herbart W. W. IX, 384 —, sondern wir müssen ihm zugeben, dass im weiten Reiche der Kunst gar Manches vorkommt, was wir in der That nur deswegen nicht so strenge, wie er, zurückweisen, weil wir wissen, oder meinen, dass es theils, verglichen mit anderen wirksamen Potenzen, unbedeutend, theils zur Anregung einer ästhetischen Stimmung selbst nützlich ist. Sähen wir die Sache nicht aus diesem Gesichtspunkte, so würden wir ihm beinahe ganz beipflichten müssen.“ Ich möchte nur das hinzufügen,

dass man ihm ganz uneingeschränkt beipflichten wird, wenn man der saloppen Götterwelt Homer's gedenkt, unter deren Einwirkungen die athenische Jugend aufwuchs. Plato hatte Recht, das was wir unter dem Schutz ganz anderer Sitten und Religionsanschauungen ästhetisch bewundern dürfen, hier seiner Zeit als moralisch verderblich zu brandmarken. Wir wollen aber, so einmüthig wir es in der Theorie thun, die vollkommene Veränderung unseres Gesichtskreises durch das Christenthum nicht in unserer Urtheilspraxis anerkennen. Sonst hätten wir längst eine berichtigte Anschauung von dem Leben der Griechen, das wir nur durch das sonnenhelle Medium ihrer Plastik oder aus der Perspective ihrer künstlerischen Ideen zu betrachten pflegen: als ob nicht gerade die Künstler mit den nüchternen Forderungen des Werkeltags meist vergeblich kämpften? Diese Künstlerseelen verewigten ihre Existenz in unvergänglichen Formen und ruinirten dafür ihren Staat.

Die Grösse Plato's liegt vorwiegend in der Tiefe seiner Ahnungen, weniger in der Präcision seiner Beweise. Er wählte seine Wächter nach ihrer natürlichen Ausstattung: das *φιλόσοφον*, *θυμοειδές* und *ἰσχυρόν* musste an ihnen nachgewiesen werden. Man hätte erwartet, dass die Disciplin sich nach der Wichtigkeit dieser Elemente bestimmen und gliedern werde. Indessen ist wenig davon sichtbar; vielleicht hängt es damit zusammen, dass er wie unwillkürlich mehr auf die verwerfliche Seite des Bestehenden einging, um das Recht seiner gegentheiligen Forderungen zu begründen. Wer neuern will, muss die Haltlosigkeit des Alten darthun; darüber kam das Positive zu kurz. Aber damit allein würde die Unebenheit nicht erklärt. Ein seiner Sache sicherer Autor konnte kaum in dieser Weise schreiben. Plato steht in dem Rufe, den Worten auf den Grund gegangen zu sein, sie nach ihrem begrifflichen Inhalt geprüft zu haben. Wir wollen ihn hören.

411 E *Ἐπὶ δὴ δύ' ὄντε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω, καὶ ἀνιεμένω μέχρι*

τοῦ προσήκοντος. Der Inhalt der *μουσική*, wie er oben dargelegt ist, lässt keine intellectuellen Bestimmungen erkennen; sie erstrebt sittliche Güte, nicht philosophische Erkenntniss. Bei einem Werke, das der Gerechtigkeit gewidmet ist, kann diese Wendung der Sache nicht überraschen. Man darf vielleicht nach dem gegebenen Entwurf der *μουσική* sagen, dass Plato seinen Zeitgenossen, denen es an intellectueller Beweglichkeit nicht gebrach, die Macht der moralischen Gewichte vor die Seele führen wollte; er suchte dem Dominat des Geistes die Majestät des wahren Characters entgegenzustellen und auch überzuordnen. Indess will er den Athener nicht ganz verläugnen. 411 C *ἂν αὖ γυμναστικῇ πολλὰ πονῇ καὶ εὐωχῆται εὖ μάλα, μουσικῆς τε καὶ φιλοσοφίας μὴ ἅπτηται, οὐ πρῶτον μὲν εὖ ἴσχων τὸ σῶμα φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίπλαται καὶ ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὑτοῦ; Τί δαί; ἐπειδὰν ἄλλο μηδὲν πράττῃ μηδὲ κοινωνῇ Μούσης μηδαμῇ, οὐκ εἴ τι καὶ ἐνῆν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς, ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται, ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον, οὐδὲ διακαθαιρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ;* Wenn gesagt wurde, dass die Erziehung in *μουσική* und *γυμναστική* zerfalle und dass die *μουσική* das *φιλόσοφον* zu bilden habe, so ist die Frage am Orte, was in der angeführten Stelle die Coordinaten von *μουσική* und *φιλοσοφία* zu bedeuten habe, was unter dem *γεύεσθαι μαθήματος ζητήματος, λόγου μετίσχειν* zu verstehen sei. Ein Denker, der so angelegentlich die Machtsprüche der Sophistik secirt haben soll, fordert zu einer Prüfung seiner eigenen Gedankenstrenge heraus. Welchen Werth haben diese Angaben, mitten in die Besprechung der *γυμναστική* hineingestreut, nachdem sie an der zuständigen Stelle übergangen sind?

Es bedarf darüber keiner grüblerischen Untersuchung. Wer eine Welt von Geist und Glanz entwurzeln will, kommt mit der beschränkten Kraft auch der begnadetsten Natur zu Unbestimmtheiten. Das *ζήτημα* war ein Lebenselement der Griechen; wer es im System verleugnen wollte, führt es gelegentlich durch eine Hinterthür zurück. Es hat kein bestimmtes Object und ist so weit und vielsagend, wie das

Universum von Vorstellungen, das in einem regsamen Geiste ruht. Plato ist auch in anderen Sachen unbestimmt; er handhabt die principielle Strenge ebenso herrisch wie die schattenhaften Andeutungen. Er durfte es wagen, da aller Verdruss über diese Räthselspiele nicht den Zauber seiner reinen Wahrheit trüben kann. Warum neckte er seine Leser mit dem Satze, dass die Gottheit nur das Gute wirke, und für das Böse eine besondere Ursache zu suchen sei? Warum liess er nicht das Unglück als eine Züchtigung zum Segen des Getroffenen gelten? Er nennt die Ansicht, aber statuirt sie nicht? Was bedeutet das *ἕπεται τοῖς ἔμπροσθεν*, seine Lieblingswendung, wenn er über die Einzelheiten einer vorgetragenen Neuerung hinweg gleiten will? Was handelte er so flüchtig den griechischen Generalbass ab, in dem er doch eine Quintessenz pädagogischer Wirkungsmittel sah? Was erzählte er so ergiebig von den *ψευδεῖς λόγοι* der musischen Disciplin und hielt mit den wahren hinter dem Berge? Warum eiferte er gegen die Schrecken des Todes und der Unterwelt, wenn er nichts Besseres an die Stelle setzt? Nach seinen Worten könnte man ihn schützen: denn er versprach nur die Typen, nicht *δι' ἀκριβείας* vorzutragen. Aber wahrt er wirklich das Typische und umgeht die Details? Er liebt die Details, wo er zersetzen kann, und diese Zersetzung übt er mit dem Rüstzeug einer behaglichen Periodologie. Und ist es andererseits so sehr typisch, dass er über die wichtigsten Fragen einen Zweifel lässt? Dass er zur Discreditirung der Bühne die Wächter als Schauspieler denkt, das *ζήτημα* und die Prachtsucht unter der Gymnastik abhandelt und, um seine harmonische Erziehungsweise zu begründen, sich auf eine offenbare Erschleichung stützt? Wir müssen die ganze Stelle hersetzen.

411 A *ὅταν μέν τις μουσικῇ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὤτων, ὥσπερ διὰ χώνης, ἃς νῦν δὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἁρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ᾠδῆς διατελῇ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ σίδηρος ἐμάλαξε καὶ χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνῇ, ἀλλὰ κηλῇ, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτήξῃ τὸν θυμόν,*

καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς, καὶ ποιήσῃ μαλθακὸν αἰχμητήν. Das Umgekehrte geschehe alsdann dem reinen Gymnastiker, der *βίᾳ καὶ ἀγριότητι ὥςπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῇ.* Daher gehe nur aus der Verbindung von Musik und Gymnastik der *τελέως μουσικώτατος* und *εὐαρμοστότατος* hervor.

Dieser Beweis hat aber nach den platonischen Voraussetzungen gar keine Gültigkeit; er hatte ausdrücklich die *θρηνώδεις ἁρμονίας* verbannt; nur die beiden Tonarten liess er übrig, welche der Seelenstimmung in Kampf und Gebet entsprechen. Daher war die Aufgabe, die Gefahren einer einseitigen Praxis auch auf Grund dieser musischen Auslese zu zeigen. Er umgeht sie und, um nur der Gymnastik ihre Stellung zu retten, schiebt er die Fiction ein, dass lamentable Melodien den Nerv der Seelenkraft in seinen Wächtern zerschneiden würden. Aber es giebt ja keine lamentablen Melodien in seinem Staate und daher, streng genommen, kein gymnastisches Bedürfniss.

Die Wahrheit ist, dass er in dem Abschnitt über die *μουσική* das harmonische Ideal schon einmal und zwar anders gezeichnet hatte. Dort hatte er die Anweisung gegeben, dass man die *εἴδη σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν* 402 C erkenne: *οὐκοῦν ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ συμφωνοῦντα τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;* die *καλὰ ἤθη* sind eben das *σῶφρον, ἀνδρεῖον, ἐλευθέριον ἦθος.* Ein *ἀνδρεῖον ἦθος* ist tapfer, und das Gegengewicht des *σῶφρον* und *ἐλευθέριον* würde es vor einer Ausartung schützen. Also in der Harmonie von Wesen und Erscheinung fand er die Vollkommenheit. An diese Vollkommenheit tritt nun die Gymnastik, um den Superlativ zu steigern. Sie hatte keine Aufgabe mehr, es sei denn die, körperliche Gewandtheit und Ausdauer zu üben. Aber das entsprach wenig seinem speculativen Zuge: er überschlägt sich und dichtet einem Theile seines Erziehungssystemes einen Fehler an, gegen den er sich

kurz zuvor ausdrücklich geschützt hatte. So rettet er den psychologischen Werth der Gymnastik, auf den er weislich im VII. Buch wieder verzichtet.

Indess lässt sich noch mehr sagen. In dem *θυμοειδές* liegt nach seiner Darstellung ein *ἄγριον*, das richtig gebildet zum *ἀνδρεῖον*, überspannt zum *σκληρόν τε καὶ χαλεπόν* wird; in dem *φιλόσοφον* liegt ein *ἥμερον*, das richtig gebildet zum *σῶφρον* und *κόσμιον* — im *ἥμερον* des Textes muss eine falsche Lesart stecken —, überspannt zu einem *μαλακώτερον τοῦ δέοντος* wird. Diese Sätze will er veranschaulichen. Er unterwirft das *θυμοειδές* den *θρηνώδεις ἁρμονίαι*; dadurch wird es zuerst *χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ*, bei fortgesetzter Einwirkung aber *ὀξύρροπον ἀπὸ σμικρῶν. ταχὺ ἐρεθιζόμενόν τε καὶ κατασβεννύμενον ἀκρόχολοι οὖν καὶ ὀργίλοι ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγένηνται δυσκολίας ἔμπλεῳ* 411 C. Ein Jeder merkt die Abweichung; versuchen wir, die Sache mit unseren Begriffen zu veranschaulichen. Das *ἄγριον* und *ἥμερον* würde etwa unserer activen und passiven Disposition entsprechen; in einseitiger Pflege artet die eine zum Ungestümen Brutalen, die andere zum Characterlosen und Weibischen aus. In der platonischen Darlegung schlägt aber das active Naturell auch in ein reizbar cholerisches um.

Die Erörterung hat einen guten Sinn, wenn man von der Hauptabsicht Plato's abstrahirt. Denken wir, er wolle nicht sowohl seine Pädagogik begründen, als psychologische Reflexionen anstellen. Dann ist die Ideenverbindung diese. Das *ἄγριον* muss gemildert, das *ἥμερον* gesteigert werden. Das *ἄγριον* sinkt in der richtigen Temperatur zum *ἀνδρεῖον* herab; es liess sich fragen, was unter den musischen Einwirkungen, sobald sie die angefangene Richtung einseitig fortsetzen, aus dem *ἀνδρεῖον* werden würde; darüber hat er zwei aufeinanderfolgende Angaben: *ἐκτήκει τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμνει ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς* 411 B und es wird *ὀξύρροπον, ἀκρόχολον καὶ ὀργίλον*. Nach der ersten wird der *θυμός* zerstört, nach der zweiten hinterlässt er ein cholerisches Residuum, verwandelt sich aus einer beharrenden Energie zu einem Substrat gleichartiger Affecte. Man darf diese elastischen Sätze nicht zu genau prüfen; im Ganzen betrachtet ergeben sie die Stu-

fenfolge des *σκληρόν*, *ἀνδρεῖον*, *ὀργίλον*, die sich aus der Naturanlage des *ἄγριον* durch bestimmte Erziehungseffecte hervorbringen lässt. Das platonische *ἀνδρεῖον* wäre also eine *μεσότης*.

Ebenso unmotivirt und unverständlich, wie uns das *ζήτημα* erschien, bewegt sich Plato hier in Gedanken, die an sich betrachtet fein und originell gedacht sind, in Bezug auf die leitende Idee des Autors nur nach Beseitigung seiner eigenen Annahmen einen Sinn haben. Die Wirkungsweise der threnodischen Musik bedurfte an dieser Stelle keine Erläuterung, weil sie von ihm ausdrücklich aus der Wächterdisciplin ausgegeschlossen war. Aber der unerwartete Versuch, der Gymnastik einen psychologischen Zweck zu geben, hat ihm diese Inconsequenz aufgezwungen.

Wir machen ihm den Gehalt seiner Gedanken nicht streitig; bedenken wir, dass wir hier an der Schwelle der Psychologie stehen, so bewahrt auch das minder Vollkommene sein ungeschmälertes Verdienst. Aber das systematische Geschick in ihrer Verkettung erscheint uns doch zweifelhaft, so dass an einen Autor, der seine Gedankenarbeit übersah, nicht gedacht werden kann. Er kannte nicht einmal den Bauriss. Mit einer divinatorischen Idee ging er an das Werk, vertrauend der guten Sache und dem angeborenen Genius, *ὅπου ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ*. Was ist wohl von diesem Standpunct aus von der Hypothese Schleiermachers zu sagen, der das corpus Platonicum auf die Einheit eines durchdachten Compositionsplanes zurückführt? Was ein Autor ist und leistet, ersieht man aus seinem besten Werke, und da liess sich bei Plato so viel Unvermögen oder Unlust zur dialogischen Gesprächsführung ausfindig machen, dass man ihm den bewussten Plan von einigen Dutzenden von Dialogen, der Mehrzahl nach mit eristischem Aufputz und anderen Kennzeichen, die von Grund aus jenen widersprechen, nur *παρὰ φύσιν* zuschreiben konnte. Man sieht im Staate, wie Plato mit dem Gedanken ringt; auf den unbetretenen Pfaden des Seelenlebens Licht zu schaffen und gleichzeitig auf ihm die Theorie der Politik aufzuerbauen war für jene Zeit ein heroisches Unternehmen. Auch nahm es die ganze Kraft des Autors in

Anspruch, der von dem Moment ab, wo er im zweiten Buche seine positiven Entwicklungen beginnt, dem Dialog entsagte. Denn was danach aussieht, ist nicht mehr als Schein. Welches innere Recht könnte auch dem Dialog da zugesprochen werden, wo nicht gegen fremde Ansichten Stellung genommen, sondern ein absolut Neues vorgetragen wird?

Nachdem Plato nicht sowohl die Wächter erzogen als allgemeine Erziehungsnormen für sie aufgestellt hat, glaubt er zum Ende der Arbeit gelangt zu sein. Von ihren Reigentänzen, Jagden und Kampfspielen will er nichts Besonderes sagen: *τούτοις ἑπόμενα δεῖ αὐτὰ εἶναι* 412 B. Mit einer leichten Wendung geht er an diesen untergeordneten Dingen vorüber.

Τὸ δὲ μετὰ τοῦτο τί ἂν ἡμῖν διαιρετέον εἴη; ἆρ' οὐκ αὐτῶν τούτων οἵτινες ἄρξουσί τε καὶ ἄρξονται; 412 B. So völlig unvermittelt wird nach den harmonischen Jagden und Agonen die Aufklärung über den eigentlichen Beruf der Wächter gegeben. Aus ihnen gehen nämlich die Archonten hervor; die jüngeren bleiben Soldaten, die älteren bilden die Obrigkeit. Ihr Merkmal bildet das *φυλακικώτατον εἶναι.* Glaukon hat die Bedeutung dieses Begriffes leider zu schnell eingesehen, so dass wir uns mit der petitio principii, dass die besten *φύλακες* die *φυλακώτατοι* seien, zufrieden geben müssen. Sie sorgen für den Staat, wie die Sorge der Liebe zu folgen pflegt: *καὶ μὴν τοῦτο 'γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ, ᾧ συμφέρειν ἡγοῖτο τὰ αὐτὰ καὶ ἑαυτῷ καὶ ὅταν μάλιστα ἐκείνου μὲν εὖ πράττοντος οἴοιτο συμβαίνειν καὶ ἑαυτῷ εὖ πράττειν, μὴ δέ, τοὐναντίον* 412 D. Das Band also, welches die Archonten mit dem Staate verbindet, ist die Liebe, die wiederum auf der Gemeinsamkeit der Interessen beruht. Hier hat Plato meines Bedenkens die Ansprüche an seine Leser überspannt. Für ihn mochte diese Bestimmung einen Sinn haben, wenn er die Lücken des Vortrags in seinen Gedanken ausgefüllt hielt; aber für die, welche sich nur an dem Vortrag orientiren können, gilt Angesichts dieses Aphorismus sein eigenes Wort: *οὐδὲν λέγει.* Wir erfuhren weder etwas von seinem Staate, noch

von dessen Interessen und können uns 'demnach über deren Gemeinsamkeit mit den wächterischen Interessen keine Vorstellung machen. Die Wächter sind harmonische Naturen und sehen sich der Disharmonie gegenübergestellt. Aendern können sie dieselbe nicht; die *φύσις* ist unbeugsam; auch lieben können sie das nicht, wofür ihnen die Erziehung die etwaigen Neigungen genommen hat. Kurz das natürliche Bindeglied fehlt; desshalb schmiedet er künstliche Ketten. Er setzt die Wächter in allen Lebensaltern Prüfungen aus; weder verführerische Reden noch Vergesslichkeit, weder Lust noch Schmerz und Gefahr dürfen sie irre machen. Diejenigen, welche unter solchen Einwirkungen standhaft den Entschluss bewähren, *τοῦτο ὡς ποιητέον, ὃ ἂν τῇ πόλει ἀεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι* 413 C, sind die legitimen Archonten.

Unsere politische Literatur hat eine Zeit gehabt, wo sie mit der Abhandlung der Verfassungsfragen Alles gethan zu haben vermeinte. Die schwierigen Fragen, die für Wohlfahrt und Bestand des Staates ausserhalb des formellen Organismus der Gewalten in Betracht kamen, fanden keine Würdigung. Einer ähnlichen Einseitigkeit unterlag Plato. Mit der Bildung zu den Staatsämtern hielt er die Sache für erledigt: *τἄλλα ἕπεται.*

Angesichts dieser handgreiflichen Dokimasie wird man über den theoretischen Inhalt der Wächterdisciplin sich keiner Täuschung hingeben können. Die Bildung beruht auf den elementarsten Grundsätzen, die nirgend die Geistesverfassung, überall den Character zum Ziele nehmen. Die endliche Probe liefert sodann nur den Ausweis über die Willensstärke, mit der sie ihrer hypothetischen Pflicht ergeben bleiben. Denn diese Pflicht ist nicht genauer bestimmt; die Wächter sind nur verbunden das zu thun, was sie dem Staatswohl für dienlich halten: *ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν.*

Demnach ist das unterscheidende Merkmal des urspünglichen Entwurfes, dass der Intellect den sittlichen Kräften untergeordnet wird, dass mit der Erziehung des Characters in gehaltvollen Naturen die Früchte der Einsicht von selbst reifen.

Hat diese Ansicht ein besonderes speculatives Motiv? Ich glaube nicht. Man geht sicher, wenn man bei jeder platonischen Aufstellung einen entgegengesetzten Zug des zeitgenössischen Staatslebens vermuthet. Seine ganze Schöpfung war ursprünglich durch historische Triebfedern bewegt. An Geist fehlte es seinen Mitbürgern nicht; er gab daher keine Recepte für seinen Gebrauch. Aber wohl gebrach diesem glänzenden Gemeinwesen die Substruction eines festen Willens, die moralische Unabhängigkeit von den Launen der Masse und den Neigungen des Moments. Diesem Mangel will er abhelfen. Aengstlich summirt er die möglichen Bürgschaften, die der Vaterstadt die verlorene Einheit zurückgeben. Er befragt die Natur nach ihren Gütern, Kunst und Poesie nach ihren Hilfsmitteln, die Lockungen der Lust, die Schneide des Schmerzes, das Schreckbild der Gefahr; wer das Gold und Silber im Busen trägt, wer die sittlichen Ideale in Kunst und Poesie erkannt und nach ihnen sich geläutert hat, wer immer Herrscher seiner selbst geblieben: der soll das Steuer führen, der wird das Staatsschiff auch in Stürmen sicher leiten.

Von fundamentaler Wichtigkeit ist der Umstand, dass bis zum Abschluss des dritten Buches im Staate nur zwei Stände sind: die Wächter und die Bürger. Nicht geistige Attribute heben aus den Wächtern den regierenden Stand hervor; die Dokimasie des Willens trennt in der Reife des Alters Soldaten und Archonten.

Plato musste ein lebhaftes Gefühl von der Unausführbarkeit seiner Gedanken haben. Denn am Ausgang seiner Disciplin flüchtet er zum Mythus. Wie Autochthonen steigt die auserlesene Schaar aus der mütterlichen Erde; in schuldiger Ehrfurcht für die geheimnissvolle Ursprungsstätte schützen sie die Bürgerschaft gegen fremde Angriffe und erhalten sie in einträchtigem Zusammensein. Die Wächter sollen den Hunden, nicht den Wölfen gleichen, sollen wohlwollende Hüter ihrer Schützlinge, nicht ingrimmige Despoten sein 416 AB.

Auch hier zeigt er das Gegenbild der Wirklichkeit. Plato war eine warmherzige Natur, begeistert für die Förderung seiner Mitmenschen, einem Ideale hingegeben, das nicht über Wolken schwebt, sondern das Glück auf dieser Erde begründet.

Nichts hatte ihn tiefer berührt, als der Parteihass, der die Staaten zerreisst. Nicht tausend einmüthige Patrioten wollte er in einem Gemeinwesen seiner Zeit zusammenfinden; ihm sollte diese Zahl ausreichen seinem Staate die Unabhängigkeit zu sichern. Er sehnte sich nach dem Frieden in den eigenen Mauern. Er schloss die Bürger von den Aemtern aus, aber wollte für ihr Glück gesorgt wissen. Ein philanthropischer Absolutismus war damals das Ziel seiner Wünsche.

Jedenfalls überzeugt man sich noch einmal an diesem autochthonischen Mythus, dass Plato seine erste Voraussetzung aufgegeben hatte. Die Entstehung eines Staates zu beschreiben, auf den Stufen einer verfeinerten Cultur die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufzuweisen, war seine ursprüngliche Absicht. Inzwischen war er in ein fremdes Fahrwasser gelangt; von dem werdenden Staate gleitet er über zur Wächterpädagogik. Die Gedanken tragen sich einander nicht; denn seine idealische Truppe war auf dem Grunde der *φλεγμαίνουσα πόλις* erwachsen. Es ist eine schlechte Verhüllung des Risses, dass er Alles aufgiebt, was er davon vorgetragen und mit der unterirdischen Fiction sich einen neuen Ausweg öffnet.

Man wird versuchen und man hat versucht, diesen Riss doch zu verbergen. Warum nicht? Um des guten Glaubens willen sind die Gründe der Vertheidigung immer ergiebig gewesen. Was liegt aber an dem Kunstwerk, von dem man schwärmt, wenn es sich um Gedanken handelt? Welchen anderen Philosophen hat man so aufdringlich ästhetisch behandelt wie diesen, der der vollendetsten Kunst den Rücken kehrte, der nicht die Schönheit, sondern Sitte und Wahrheit auf sein Banner schrieb? Hatte er es nöthig, sich von unseren Zuthaten verschönern zu lassen? Aber der hochwogende Rhythmus seiner Periode hat unsere Sinne bethört; sie folgten ihm, gewaltsam fortgezogen, bis dass uns sein Sinn verloren ging.

Wie die Wächter aus ihrer Verborgenheit an das Tageslicht treten, wird ihnen noch eine Belehrung zu Theil: sie sollen das Gold zum Golde, das Erz zum Erze legen; d. h. nur die Begabten werden Archonten, die Anderen Unterthanen. Wenn das Erz die Zügel ergreift, so würde nach einem Orakel die Stadt zu Grunde gehen.

Wird aber Jemand diesem Mythus glauben? Plato hatte eine skeptische Anwandlung: *οὐδαμῶς ὅπως γ' ἂν αὐτοὶ οὗτοι· ὅπως μέντ' ἂν οἱ τούτων υἱεῖς καὶ οἱ ἔπειτα οἱ τ' ἄλλοι ἄνθρωποι οἱ ὕστερον.* Er sah in die Zukunft, überzeugt, dass die *φύσις* nicht so schlechte Lehren geben könne. Es giebt gewisse Naturrechte der Menschen und des Staates; wo sie nicht realisirt sind, beleben sie die Gedankenwelt. Sie geben sich als Utopien und nationale Wünsche oder in den Formen einer gewaltsamen Auflehnung kund. Unterdrücken kann sie auf die Dauer Niemand; auf dem Weltgang der Cultur bezeichnen sie in jedem Stadium was fehlt, was erstrebt werden muss. Hätte Plato unter dem Druck eines monarchischen Despotismus gestanden, er würde die Freiheit proclamirt haben. Die *φύσις* liefert auch dafür gute Beweise; als Zeuge eines ochlokratischen Willkürregimentes trat er für die unwandelbare Abhängigkeit ein.

Wir meinen damit nicht, dass allein dieses Wechselverhältniss zwischen Geist und Zeitalter die platonische Denkweise bestimmt hat: so einförmig sind die Motive des Genius mit Nichten. Indess ist es eine alte Erfahrung, dass die Schlussfolgerungen theoretischer Reformer von dem Gegensatz des Bestehenden auszugehen pflegen, in diesem Gegensatze ihre Originalität und Wirksamkeit entfalten. Ein handelnder Politiker findet eine Grenze an dem widerstrebenden Stoff, den er gestaltet; der beschauliche Denker geht so weit, wie die Gedanken tragen. Wirklich grosse Unternehmungen im Reiche der Gedanken sind ohne die Wirkung des Gegensatzes nicht zu verstehen.

Das Characteristische war, dass man beim platonischen Staate diesen Ausgangspunct vergass. Man spann sich in begriffliche Betrachtungen ein, die wieder auf einer falschen Auffassung der Sokratik fussten. Man redete von Ideen und dramatischer Composition oder auch von Portal und Hallen eines Prachtbaus. Aber dass ein idealer Staat einen anderen Gegensatz vermuthen lasse, blieb als Princip der platonischen Erklärung unbemerkt. Man hat die Dichter mit dem hellenischen Staat in Berührung gebracht; dem platonischen Staate blieb dieses Privilegium historischer Auffassung versagt. Ja

man ging so weit — grosse Namen sind mit diesem Irrthum verbunden — dieses Werk als eine Verkörperung der hellenischen Staatsauffassung auszulegen.

Die Wahrheit ist, dass der Platonismus als die stärkste Reaction aufgefasst werden muss, die sich gegen das vorchristliche Hellenenthum erhoben hat. So ist es gekommen, dass Plato eine Brücke zu den Kirchenvätern schlug, dass seine politischen Analogien in das Leben später christlicher Zeiten hineinreichen.

Ich kehre zurück. Plato reflectirte auf die Nachwelt, die ihn begreifen, das Machtgebot der *φύσις* beachten werde. Aber ganz ohne den Glauben an augenblickliche Wirkung war er nicht: *ἀλλὰ καὶ τοῦτο εὖ ἂν ἔχοι πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεώς τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι* 415 D. Der sonst so jafreudige Glaukon übernimmt die Rolle des Zweiflers: *σχεδὸν γάρ τι μανθάνω ὃ λέγεις.*

Plato hat es nicht ausgesprochen, aber in seiner folgenden Darlegung ist ersichtlich, was er als die Ursache aller Unfreiheit und alles Streites betrachtet. Er entzieht den Wächtern den Eigenbesitz; statt dessen beziehen sie ihren Unterhalt von der Bürgerschaft, die ihrem Schutze anvertraut ist. Indem er ihnen die eigene Habe versagt, hebt er sie aus dem Wettstreit der Interessen, der die Menschen zusammen, die Parteien gegeneinander führt. Als unbetheiligte Zuschauer erhebt er sie auf die Höhe, wo sie das Treiben übersehen und leiten können.

Je grösser die Massen sind, die im Anspruch auf Besitz und Genuss concurriren, je rücksichtsloser sie ihre Bestrebungen verfolgen, desto dringender ist das Bedürfniss einer intacten Macht, die dem Anspruch seine Schranke, dem Recht seine Schutzwehr sichert. Plato hat in sein politisches Centrum eine gewisse Macht von Gottes Gnaden installirt, das *φύσει* Imperium der Berufenen. Aber er sprach ihnen nicht überirdische Rechte, sondern überirdische Pflichten zu. Diese Wächter sollen nur für den Staat leben; sie geniessen dafür eine Civilliste, ein bescheidener Ersatz für die Opfer, die sie sich auferlegen müssen. Die Einsicht, dass die Herrscher Diener sein müssen, Diener in dem dornenvollsten Beruf, hat

seinen ersten Ausdruck bei demselben Denker gefunden, den die Thoren alter und neuer Zeit wegen seiner Chimären verlacht haben. Der Genius ist unsterblich und bedarf ihres Beifalls nicht.

Eine solche Selbstlosigkeit musste dem hellenischen Gemeingefühl unverständlich sein: *Τί οὖν, ὦ Σώκρατες, ἀπολογήσει, ἐάν τίς σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας;* Sokrates erwiedert, dass die Politik die Wohlfahrt des Staates, nicht eines besonderen Standes in's Auge fassen müsse, dass es dem Lauf der Dinge überlassen bleibe, *ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας* 421 C. In der *φύσις* liegt ihm der Grund aller Dinge.

Bemerken wir noch, dass Plato an dieser Stelle definitiv die Absicht aufgiebt, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in demselben Staate zur Erscheinung zu bringen: *ᾠήθημεν γὰρ ἐν τοιαύτῃ μάλιστ' ἂν εὑρεῖν δικαιοσύνην καὶ αὖ ἐν τῇ κάκιστα οἰκουμένῃ ἀδικίαν* 420 B. Von dieser Meinung hatte er vorher nichts verrathen; im Gegentheil bereitete er durch die Idee der *τρυφῶσα πόλις* die Ueberzeugung vor und sprach sie aus, dass beide gleichzeitig in demselben Gemeinwesen zur Erscheinung gebracht werden sollten. Wenn er unmittelbar darauf — *αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα* 420 C — die Absicht kund giebt das Gegenbild zu zeichnen, so überzeugt man sich, dass er für den Fortgang seines Werkes nicht einmal eine Skizze bereit hatte. Und bedenkt man, dass das *αὐτίκα* erst nach drei dazwischenliegenden Büchern zur Wahrheit wird, obwohl in ganz anderer Weise, so war einiger Anlass gegeben, diese Bücher nach ihrem differenten Gehalt zu prüfen, was trotz K. Fr. Hermann's Fingerzeig nicht geschehen ist. Im Gegentheil man erwärmte sich für das „aus einem Geist“ geschaffene Kunstwerk.

Nachdem so Natur, Bildung und Lebensweise der Wächter erörtert worden sind, giebt Plato ihnen noch einige Winke mit auf den Weg.

Erstens sei Fürsorge zu tragen, dass der Staat weder arm noch reich sei. Der Reichthum erzeuge Ueppigkeit und

Müssiggang, die Armuth Gemeinheit und Verbrechen, beide Neuerungsucht. Bei der damaligen Lage der Staatenwelt sei auch im Kriegsfalle die bescheidene Finanz kein Uebelstand; denn einmal seien die Wächter — auch hier noch nennt er diese vermeintlichen Ideenhelden *κύνες στερεοί τε καὶ ἰσχνοί* 422 D — auch einer überlegenen Anzahl von Feinden gewachsen; dann aber dürften sie, wenn eine Allianz drohe, sich nur auf die Seite des einen Verbündeten schlagen und mit dem Versprechen, dass die Beute ihm anheimfallen solle, vereint gegen die Uebrigen ziehen. Eine solche Lockung sei unwiderstehlich. Im Grunde genommen gebe es weder in Hellas noch im Auslande „einen“ Staat; sie seien alle nur dem Namen nach Einheit, der Wahrheit nach Vielheit. Die Spaltung von Arm und Reich mache es überall möglich, die Kräfte des Gegners gegeneinander zu führen.

Auf welche Weise die Ansammlung des Capitals in einer Bürgerschaft verhütet werden könne, welche lediglich auf Arbeit und Verkehr angewiesen ist, darüber erhalten wir keine Andeutung. Es möchte ihm auch schwer geworden sein, das zu zeigen. Aber er ist sich auch nicht einmal consequent. Am Schluss des III. Buches versagt er nur den Wächtern den Besitz von Gold und Silber (417 A *μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἅπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις*). Die Bürgerschaft also besitzt sie und konnte ihrer für den überseeischen Verkehr auch kaum entrathen. Hier fragt Adeimantos: *πῶς ἡμῖν ἡ πόλις οἵα τ' ἔσται πολεμεῖν, ἐπειδὰν χρήματα μὴ κεκτημένη ᾖ.* Es wäre vergebliche Mühe, diesen Widerspruch zu tilgen oder zu mindern. Was mochte sich aber Plato dabei denken, von Jedem — auch dem niedrigsten Handwerker — die Beschränkung auf seinen Beruf zu fordern, damit jede Arbeit auf das Beste vollbracht würde, und andererseits wieder die Früchte dieses Gewerbszwanges zu verläugnen? Nach seinem technischen Kanon müsste diese Stadt nur vollkommene Fabrikate liefern, die ihres Preises werth sind. Man sieht, dass er die naturgemässe Consequenz seines Principes wieder aufhebt. Er gewahrte die Gebrechen der Zeit; bei dem Versuch der Abhülfe plant er ein Licht, das keinen Schatten werfen soll.

In den oben mitgetheilten Ideen über die auswärtige Politik verdient noch eine Thatsache hervorgehoben zu werden: die gänzliche Abwesenheit des hellenischen Gemeingefühls. Er sah die Lage der Dinge ziemlich tragisch und scheint über dem gehässigen Parteihader für die Geschicke der Nation theilnahmlos geworden zu sein. Zufrieden seiner Gemeinde den Unterbau einer festen Gesetzlicklichkeit, die Schutzwehr auserlesener Wächter gegeben zu haben, schliesst er sich gegen die Nachbarn ab. Nur feindselig können sie sich berühren. Das Mittel, das er gegen Coalitionen in Anwendung bringt, athmet die Staatsklugheit der Römer: divide et impera. Wie in allen anderen Fragen, die seine Reform in Angriff nimmt, lässt sich auch hier die Signatur der Zeit wiederfinden. Was konnte Plato bewegen, Soldaten für seinen Staat zu bilden, in einem dauernden Kriegslager die Regierung aufzurichten? Er hatte die Wirren und und Nachwirkungen des grossen Krieges erlebt; das in allgemeinem Aufruhr begriffene Zeitalter gab seiner Schöpfung ein martialisches Gepräge. So revolutionär sein Naturprincip erscheinen mochte, ganz entflicht er der heimatlichen Atmosphäre nicht; seine Verfassung war auf dieselben Erscheinungen berechnet, die ihn zum Rückgang auf die *φύσις* veranlasst hatten. Es war ihm genug, einen kleinsten Flecken nach seinen Ideen zu bebauen, um von da aus Front gegen die gemeine Wirklichkeit zu machen.

In wie ganz anderer Stimmung hat Plato im V. Buche dieselbe Frage behandelt, wo er 469 B ff. Ideen eines hellenischen Völkerrechtes darlegt. Da kennt er die Zusammengehörigkeit der griechischen Stämme, um derentwillen nur *στάσις*, nicht Krieg zwischen ihnen möglich sei. Wir kommen noch einmal darauf zurück, da hier für Jeden der Unterschied der Zeiten und Gedanken fasslich wird.

Wie Reichthum und Armuth in diesem Staate keine Stätte haben, soll auch die Bevölkerungszahl in bestimmten Grenzen bleiben, der Staat soll *ἱκανὴ καὶ μία* 423 C sein. Die beiden Vorschriften bedingen sich gegenseitig. In dem Mittelmaasse, das zu erkennen Sache des politischen Tactes ist, findet er die beste Regel. Man darf ihm diese Unbestimmtheit nicht zum Vorwurf machen. Die Kunst des Staatsmannes ist oft

auf solche Aufgaben gerichtet, die Jeder in demselben Sinne gelöst wünscht, ohne das Wie mit Sicherheit bestimmen zu können.

Die übrigen Vorschriften beziehen sich auf die strenge Bewahrung der Wächterdisciplin; lose aneinandergereiht, Altes theilweise wiederholend, verrathen sie, dass der Autor zum Schlusse eilt.

Unbegabte Wächterkinder sollen in die Bürgerschaft zurücktreten, begabte für den soldatischen Beruf erzogen werden: *τοῦτο δ' ἐβούλετο δηλοῦν, ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἕν, τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοί, ἀλλὰ εἷς γίγνηται καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται, ἀλλὰ πολλαὶ* 423 D. Es war Plato's Ansicht, dass die Verbindung bürgerlicher und politischer Attribute in derselben Person das Gleichgewicht des Gemeinwesens störe, ihre Trennung sie wiederherstelle. Der Glaube gehorcht dem Wunsche, der bei Plato auf das Gegenbild einer von Zwietracht bewegten Nation gerichtet war.

Die Bürgschaft aller weiteren Entwicklung liegt nun in der naturgemässen Erziehung; daher ist sie unveränderlich, ein Heiligthum, in dem die Wächter Stellung nehmen müssen (*τὸ δὲ φυλακτήριον ἐνταῦθά που οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξι* 424 D). Wie die Wellenbewegungen des Wasserspiegels schliessen sich die Institutionen und wachsen um denselben Mittelpunkt (*πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη* 424 A). Aber eine neue Melodie, die an das Herz des Staates dringt, kreuzt das ursprüngliche System (*εἶδος καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὅλῳ κινδυνεύοντα* 424 C). Unvermerkt bildet sie Charakter und Sitte um, wirft wie ein unaufhaltsamer Strom sich auf den Verkehr, ergreift Gesetze und Staat, bis dass der ganze Bau zusammenstürzt.

Diese Schilderung ist nicht ohne Grossartigkeit. Sie kann als der erste Ausdruck des Einflusses angesehen werden, den die Literatur — im weitesten Sinne des Wortes — auf das öffentliche Leben ausübt. Uns sind diese Wechselbeziehungen vertraut geworden; wir haben sie in Theorie und Praxis

kennen gelernt. Merkwürdig genug ist die Bedeutung Plato's für diese culturhistorische Einsicht unbeachtet geblieben. Man hat seine *μουσική* einseitiger verstanden, als es nach dem Standpunkt unserer Erkenntnisse über das Wesen der griechischen Poesie sich erwarten liess.

Die wohlgeleitete Bildung der Wächter entbindet von dem Bedürfniss, ihnen die einzelnen Gesetze vorzuschreiben, deren das Staatswesen bedarf. Die Ordnung der Processe und des ganzen öffentlichen Verkehrs, die Pflichten gegen die Eltern und das Alter, sowie die Kleidertracht sind schon implicite von ihnen regulirt: *κινδυνεύει γοῦν ἐκ τῆς παιδείας ὅπῃ ἄν τις ὁρμήσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἑπόμενα εἶναι, ἢ οὐκ ἀεὶ τὸ ὅμοιον ὂν ὅμοιον παρακαλεῖ.* Eine solche Ansicht setzt einen starken Glauben an die ursprüngliche Reinheit der menschlichen Natur voraus; das Gute findet nirgends Widerstand. Plato sah die Menschen auf einem Irrpfad, auf dem sie, mit jedem Schritte mehr von der Hoffnung abgeschnitten das Freie zu erreichen, weiter getrieben wurden. Er ruft sie auf den rechten Weg, der einen unbegrenzten Horizont der höchsten Güter eröffnen soll. Auch diese Ansicht kann kaum begriffen werden ohne die glänzende Begabung der Griechen, die ihm vorschwebte. Er suchte ihr Temperament und Wollen zu befestigen, dem Geist vertrauend, der an diesem Anker jedem Sturm gewachsen sei.

Das umgekehrte Verhältniss, wenn der Geist sein Spiel treibt ohne die Stütze eines zur sittlichen Harmonie gebildeten Willens, macht den Staat zu einem dauernden Hospital. Unerschöpflich erfinderisch im Gesetzeshandwerk fristet er unter bunten Statuten sein krankes Dasein, dem entnervten Kranken gleichend, der sich mit Messer und Magie Gesundheit schaffen will. *Ὃς δ' ἄν* — fügt er mit einem verständlichen Seitenblick auf die Athener hinzu — *σφᾶς οὕτω πολιτευομένους ἥδιστα θεραπεύῃ καὶ χαρίζηται ὑποτρέχων καὶ προγιγνώσκων τὰς σφετέρας βουλήσεις καὶ ταύτας δεινὸς ᾖ ἀναπληροῦν, οὗτος, ἄρα ἀγαθός τε ἔσται ἀνὴρ καὶ σοφὸς τὰ μεγάλα καὶ τιμήσεται ὑπὸ σφῶν.* Aber man könne es diesen Demagogen nicht vergen, dass sie sich für Staatsmänner hielten, da sie die Menge mit solchen Namen zu beehren pflegte. Wenn einem

der Maasse Unkundigen von allen Seiten versichert werde, er sei vier Ellen hoch, so müsse er sich zuletzt selbst für einen Vierellenmann halten. Solcher Männer Thun im Staate sei wie ein Kampf mit der Hydra; sie schlügen vergeblich dem Unrecht die Köpfe ab. Wer aber, wie die Wächter, von Jugend auf die gute Sitte in seine Seele gepflanzt, habe die wahre Schutzwehr gegen das Uebel, *ὅτι αὐτόματα ἔπεισιν ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἐπιτηδευμάτων* 427 A.

Bei diesem Glauben an die Macht der Erziehung kann es seltsam scheinen, dass Plato die Schranken der *φύσις* so lebhaft vertheidigt, dass er nur die kleinste Zahl der Staatsangehörigen der wächterischen Disciplin unterworfen hat. Wenn die Natur so bildsam ist, dass sie in der Gewöhnung jeden schlechten Trieb erstickt, wie konnte er die Grenze ziehen? *Τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοσαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν πρότερον φύονται* 424 A. Danach wäre die *φύσις* auch ein Erzeugniss des Willens, nicht lediglich ein gegebenes Naturelement. Eine zwar selten aber namhaft vertretene Anschauung der Neuzeit, dass in jedem die Anlagen zum Besten liegen, könnte sich auf dieses platonische Citat berufen. Um seinen Sinn mit allem Voraufgehenden in Einklang zu bringen, hat man sich die Doppelstellung des Autors zu vergegenwärtigen. Er verneinte die politische Fähigkeit der Massen und glaubte an die Wirksamkeit der Erziehung. Ihren Segen den Zeitgenossen zu Gemüthe zu führen, war ein Hauptzweck seiner Arbeit. Aber indem er die Wunder der Erziehung entwickelte, verlor er den anderen Punkt aus dem Auge. Warum sollte man das Wunder nicht auch für die Massen fruchtbar machen? Uebrigens liegt auch hier die Bemerkung nahe, dass sich ihm der Gehalt der Begriffe unter den Händen umbildet.

Der Staat enthält seinen endlichen Abschluss durch die Bestimmungen über die Götterdienste. Plato weist für dieselben an den *πάτριος ἐξηγητής*, den delphischen Apollo, der auf dem Mittelpunkt der Erde thronend ein Berather für alle Menschen sei.

Dieser naturgemäss eingerichtete Staat ist *τελέως ἀγαθή* 427 E: *δῆλον δή, ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.*

Warum ist er weise? *εὔβουλος γάρ.* Die *εὐβουλία* beruht wieder auf einer *ἐπιστήμῃ. Πολλαὶ δέ γε καὶ παντοδαπαὶ ἐπιστῆμαι ἐν τῇ πόλει εἰσίν. Ἆρ' οὖν διὰ τὴν τῶν τεκτόνων ἐπιστήμην σοφὴ καὶ εὔβουλος ἡ πόλις προσρητέα; Οὐδαμῶς ..... οὐκ ἄρα διὰ τὴν ὑπὲρ τῶν ξυλίνων σκευῶν ἐπιστήμην σοφὴ κλητέα πόλις* ...... ebensowenig ist es die *ἐπιστήμη*, die sich auf die Bearbeitung der Metalle oder des Bodens bezieht, sondern diejenige, welche lehrt, *ὅντινα τρόπον αὐτή (ἡ πόλις) τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη* 428 D ..... *ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* 429 A.

Diese Stelle ist von der grössten Wichtigkeit für das Verständniss des ursprünglichen Entwurfes. Die *σοφία* ist staatsmännische Kunst, und nur die staatsmännische Kunst verdient den Namen *σοφία*. Die *ἐπιστήμη* ist der untergeordnete Begriff, den Plato ohne jeden metaphysischen Anflug denkt. Sie lehrt die Aneignung und Bearbeitung der Naturobjecte; jedem Handwerk, jedem Betriebsfach steht eine *ἐπιστήμη* vor. Der Begriff erhebt sich in den von Plato angeführten Fällen nicht über den unserer Technik.

Der Staat ist tapfer durch die *σωτηρίαν τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα* 429 C. Die *ἀνδρεία* hat also einen erkenntnissmässigen Bestandtheil, auf den Plato Gewicht legt; denn er wiederholt die *δόξα περὶ τῶν δεινῶν* noch an derselben Stelle zweimal; 430 B spricht er von der *δόξα ὀρθή* und ebendaselbst nennt er noch einmal *τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν, τήν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη*, im Unterschiede von der *ὀρθὴ δόξα* der *πολιτικὴ ἀνδρεία*.

Diese Bestimmungen geben zu Bemerkungen Anlass. Bei der Lectüre des Abschnittes (429 B — 430 D) fühlt man leicht, dass Plato glaubt etwas Neues vorgebracht zu haben; er scheint fast in demselben Augenblick geschrieben zu haben, wo ihm diese Definition aufgeht. So viel wiederholt er dieselbe Sache

mit geringem Wechsel des Ausdrucks. Er wird sich nicht ganz klar und verräth das Bedürfniss, die Sache noch einmal zu erörtern; *αὖϑις δὲ περὶ αὐτοῦ, ἐὰν βούλῃ, ἔτι κάλλιον δίιμεν.* Da sich Plato das *αὖϑις διιέναι* versagt hat, so nehmen sich die Verfasser des Laches und Protagoras des Versprechens an, die aber, obwohl sie Plato benutzen, bei aller Redseligkeit von dem *κάλλιον* nichts verspüren lassen. Oder aber soll er, nachdem er in zwei Dialogen die Tapferkeit erörtert hat, auch auf dem Höhepunkte seiner Kraft nicht mit einem so einfachen Begriffe fertig werden? Man hat mancherlei Anspielungen im Staat auf andere Gespräche gefunden — Zeller a. a. O. p. 426, 4 —, warum wendet er sich mit dem *αὖϑις* an die Zukunft, statt mit einem *πρότερον* an seine vergangenen Arbeiten? Ist es andrerseits ein Zeichen schriftstellerischer Vollendung, wenn er die *δικαιοσύνη* als Einheit der Tugenden begründet, die einzelnen Tugenden aber nicht einmal zu seiner eigenen Lehrnutzung definirt? Wie kann der Werth des Ganzen feststehen, wenn seine Theile wanken? Oder liegt der Protagoras so weit zurück, dass er ihn nicht mehr gelten lassen mochte? Den Ausweg wird eine spätere Erklärung abschneiden. Und auf diese beiden Punkte kommt es an, dass die kleineren Dialoge dem Staat nachfolgen, der Staat selbst aber erst die Materien findet und beständig umbildet — auch dem Muth widerfährt schon nach wenigen Capiteln dasselbe Schicksal —, so dass er zum Marmorbruche wurde, aus dem die ganze Dialogik des Platonismus ihre Probleme schlug.

Plato wurde von der *δόξα περὶ τῶν δεινῶν* überfallen und hat keine Sorge getragen, sie mit seinen früheren Entwicklungen in Einklang zu bringen. Er ging von der Identität des *ϑυμοειδές* im Hund und Menschen aus. Im *ϑυμοειδές* lag ein Element der Wildheit, das für den kriegerischen Beruf nicht zu entbehren war; um es vor Ausartung zu beschützen, wurde es in die Schule der *μουσική* genommen und nach den Grundsätzen des harmonischen Ideals temperirt, die so erzogene Natur musste in wiederholter Dokimasie ihre Willensstärke beweisen; die Sieger wurden Archonten, die Uebrigen ihre Diener und Helfershelfer: *βοηϑοὶ καὶ ἐπίκουροι τοῖς τῶν*

ἀρχόντων δόγμασι 414 B. Die Archonten, im Besitz der *σοφία*, leiten die inneren und internationalen Verhältnisse des Staates. Dem System nach könnten nur sie im Besitz der *δόξα περὶ δεινῶν* sein; nach ihren Anweisungen hätten die Soldaten Angriff und Abwehr durchzuführen.

Nicht mehr unerwartet, denn der ganze Verlauf der politischen Bühne zeigt fortschreitende Sinnesänderung, wird den Soldaten die *δόξα* octroyirt und die Dokimasie, die sie vorher nicht bestanden haben sollten, wird ihnen nachträglich doch auferlegt: *διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτὴν σωτηρίαν τὸ ἔν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ μεταβάλλειν* 429 C. Dieselben Bedingungen waren ihnen früher gestellt worden; da sie dieselben nicht erfüllten, blieben sie vom Archontat ausgeschlossen. Allerdings hatte damals die Dokimasie dem Wortlaute nach einen andern Zweck; es sollte unweigerliche Ausführung dessen bewahrt werden, *ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν* 412 E. Aber abgesehen von der Unbestimmtheit dieser Ausdrucksweise ist das Gegentheil des *συμφέρειν* doch wohl ein *δεινόν*, welches die seit dem dritten Buche weiter cultivirten Soldaten unnachsichtlich unterdrücken. Dem Sinne nach hat also die Dokimasie einen andern Zweck, und Plato hat wieder eine frühere Voraussetzung preisgegeben.

Man hat mit der *ὀρθὴ δόξα* in der Erklärung viel Luxus getrieben. Wenn der Plato des IV. Buches in dem Ansehen steht, schon viele Dialoge hinter sich zu haben, so wird die Unterscheidung der *ὀρθὴ δόξα πολιτική* und der *ὀρθή δόξα θηριώδης καὶ ἀνδραποδώδης* 430 C und B als eins der Kriterien gelten können, dass die heut angenommene Reihenfolge der *λόγοι Σωκρατικοί* eine unnatürliche ist. Wir fanden oben ein *θυμοειδές* und ein *φιλόσοφον* im Hunde, kurz zuvor die *ἐπιστῆμαι* in jedem Handwerk, hier wieder eine *ὀρθὴ δόξα* im Thier.

Was leistet die so mühsam vorgebildete *ὀρθὴ δόξα*? Nichts anderes als das ursprüngliche *θυμοειδές*: *οὐκ ἐνενόηκας, ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχὴ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος*. Die Unerschütterlichkeit war damit in einer nicht misszuverstehenden Weise bezeich-

net. Der Abschnitt über die γυμναστική bezieht die Tapferkeit gleichfalls auf das θυμοειδές, so dass die δόξα an dieser Stelle als ein unvermitteltes Attribut angesehen werden muss.

Die regierende Klasse nennt Plato von Anbeginn φύλακες, d. h. er bezeichnete schon mit dem Namen ihre Hauptaufgabe als eine negative; sie haben die vollkommene Gestaltung des Staates vor aller Verderbniss zu behüten. Als er die παντελεῖς φύλακες aus ihnen absonderte, machte er die übrigen gewissermassen zu einem Verwaltungsorgan, das im dienenden Verhältniss die höchsten Beschlüsse vollzieht. Deshalb nannte er sie βοηθοί, ἐπίκουροι, vergleicht sie den Hunden, die dem Rufe des Hirten folgen (440 D τοὺς ἐπικούρους ὥσπερ κύνας ἐθέμεθα ὑπηκόους τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ποιμένων πόλεως), oder, wie er es später sachgemässer ausdrückt, lässt die Tapferkeit das ausführen, was im Rath beschlossen ist (442 B τὸ προπολεμοῦν ἑπόμενον τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα). Nach dieser Auffassungsweise erklärt er die Tapferkeit an derselben späteren Stelle: καὶ ἀνδρεῖον δὴ τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τό θυμοειδὲς διασώζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή. Diese Definition entspricht seinem Princip; die δόξα περὶ δεινῶν ist Sache der Regierenden. Man wolle nur statt des διασώζειν τὸ παραγγελθὲν δεινόν die frühere Definition: διασώζειν τὴν δόξαν ὀρθὴν περὶ δεινῶν einsetzen, um den Unterschied zu ermessen. Die letztere lässt Erkenntniss und Abwehr in derselben Person zusammenfallen, die erstere giebt die Erkenntniss dem Archonten, die Abwehr dem Soldaten. Da der Staat als vollkommen gedacht und die ganze Regierung nur auf die Bekämpfung des δεινόν gerichtet wird, hätten die Archonten keine besondere Aufgabe, sobald schon die Soldaten die δόξα ὀρθὴ περὶ δεινῶν besässen.

Dasss eine nicht zu beseitigende Differenz zwischen beiden Stellen obwaltet, lehrt auch folgender Umstand. In der früheren Definition ist die Tapferkeit eine δύναμις ἣ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἅ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγειλεν ἐν τῇ παιδείᾳ. Danach ist den Soldaten ein summarisches Statut über ihre

Aufgaben ein für alle Mal zuertheilt, während sie nach der späteren Darstellung in jedem einzelnen Falle den Befehl von den Archonten erhalten.

Eine solche Verschiedenheit in den Entwickelungen desselben Buches über denselben Gegenstand macht die Annahme unabweisbar, dass Plato fragmentarisch schrieb und die stetig wachsende Fülle der Gedanken in dieser Compositiosweise nicht an einem Faden aufreihen konnte. Das nonum prematur in annum hätte er sich als Motto nicht gewählt.

Der Staat ist drittens *σώφρων*; denn das Bessere herrscht über das Schlechtere sowohl in der Gemeinde als im Einzelnen: 432 A *ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.* Bei dieser Erklärung bleibt es zweifelhaft, wodurch sich Plato die *σωφροσύνη* der Menge vorgebildet denkt. Würde er diese Tugend auf das dienstbare Verhältniss der Unterthanen zur Obrigkeit beschränken, so liesse sich seine Ansicht verstehen. Da er aber ausdrücklich von der Unterwerfung der Begierden in jedem Einzelnen spricht, so hat er die Thatsache dieser Unterwerfung ohne Grund hingestellt. Selbst bei den bevorzugten Naturen, die nur von *ἁπλαῖς τε καὶ μετρίαις ἐπιθυμίαις* beunruhigt werden, beansprucht er die Hilfsmittel der Disciplin; für die Uebrigen — 431 B *καὶ μὴν τάς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις* — ergiebt sich die Bildung der schwierigsten Tugend unerwartet. Wie hat sich Plato diese Möglichkeit gedacht? Er berief sich auf die Natur — *κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν* —; aus diesem Quell strömt, wenn er einmal erschlossen ist, jeder Segen in die Menschheit ein. Man sieht wohl, dass der Werth der platonischen Ansicht mehr in dem Ideale liegt, das er denkt, als in den Mitteln, die er für die Erreichung desselben bereit stellt. Seinen Gegnern aber wird man entgegen halten können, dass Keiner von denen, welche die Bilder einer besseren Zukunft gezeichnet haben, einem ähnlichen Loos entgangen ist. Die Einen lehren, was der Mensch zu erstreben hat; unter ihnen

glänzt der Name unseres Denkers. Die Anderen arbeiten an der Verwirklichung des Ideals. Alle haben eine Schranke an der gebrechlichen Menschennatur; aber noch ist kein grosser Weiser gewesen, der seine Gedanken nicht auf die Emancipation dieser Gebrechlichkeit gerichtet hätte. Darin liegt der Sinn aller Geschichte, darin die Weihe des platonischen Namens.

Mit diesen drei Tugenden ist im Grunde das Wesen des Staates erschöpft. Die Politiker regieren, die Soldaten vertheidigen, die Uebrigen gehorchen. Das ist der Sinn der platonischen *σοφία*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*.

Plato geht von der Ansicht aus, dass ein vollkommener Staat ausser diesen drei Tugenden auch noch der Gerechtigkeit theilhaftig sei. Wie so die Vollkommenheit gerade auf diesen Eigenschaften beruht, wird nicht erklärt. Es klingt uns einigermaassen naiv, wenn er auf Grund eines Eliminationsverfahrens die Gerechtigkeit als den tugendhaften Rest bezeichnet, der nach der Betrachtung der erstgenannnten Eigenschaften übrig bleibe. In der Definition der Gerechtigkeit gipfelt sein ursprünglicher Entwurf; auf sie war es bei der ganzen Arbeit abgesehen. Sie verdient desshalb genau geprüft zu werden.

433 A *ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν ὅτι, ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν· τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν.*

Plato schrieb den Staat, um seine Auffassung von der Gerechtigkeit darzulegen. Nach einer langen Erörterung kommt er zu dem Ergebniss, dass sie das Gegentheil der *πολυπραγμοσύνη* sei; dass Jeder nur das seiner Natur Gemässe und nur das treibe, das will Sokrates und viele Andere mit ihm als die Gerechtigkeit angesehen wissen. Man sollte meinen, das sei eine nicht misszuverstehende Erklärung; aus ihr müsse die Tendenz des Ganzen erschlossen werden, zumal sie durch einen Chorus gleichlautender Stellen — Plato sagt selbst *πολλάκις ἐλέγομεν* — vorbereitet und gestützt wird. Indess man

wurde durch die angebliche Idee getäuscht, und ganze Bücher platonischer Erörterungen konnten der im wahren Sinne des Wortes fixen Idee nicht Widerstand leisten.

Was beweist nun diese Stelle? dass Plato ebensowenig wie Sokrates vom Begriff ausging, sondern vom bestehenden Staate. Es wird nichts nützen, wenn man sagt, diese Ansicht sei von ungleich grösserer Tragweite; denn die entgegengesetzte ist zu fest gewurzelt und wird sich nach dem Naturrecht wissenschaftlicher Gewöhnung noch lange erhalten. Um so mehr ist es Pflicht an die einfachste Regel der Interpretation zu erinnern, die Gedanken des Autors auszulegen, nicht eigene unterzulegen. Am Eingang seiner Darstellung hebt er mit dem Satze an *ἕνα ἓν κατὰ φύσιν πράττειν*; auf der Höhe derselben formulirt er denselben noch einmal als den Inhalt der gesuchten Grundtugend. Was heisst das Anderes als dass der Staat als ein Gegenbild des verderblichen Regierungssystems gedacht war mit der Devise *ἕνα πάντα παρὰ φύσιν πράττειν*? Er lässt keinen Zweifel über diese polemische Abzweckung. Wenn Schuster und Zimmermann ihre Rollen austauschen, so sei das für den Staat ungefährlich, *ἀλλ' ὅταν γε δημιουργὸς ὢν ἤ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος, ἀνάξιος ὤν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὗτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμάς, ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῇ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει.* Damit hatte er sein Verdict über das politische System der Athener gesprochen.

Wenn er nun den bestehenden Staat negirte, wo fand er das Princip für die Bildung seines Musterstaates? Darauf hat man im Wesentlichen zwei Antworten gegeben. Die Einen suchten es in spartanischen Analogien, die Anderen in der Idee. Beide Annahmen — es wird noch weiter davon die Rede sein — sind durchaus irrthümlich. Sein Princip ist vielmehr die *φύσις*. Kein Terminus von wissenschaftlichem Gepräge wird so häufig im Staate angewendet, und doch wurde er übersehen. Er hat kein Bürgerrecht in unserer platoni-

schen Literatur, obwohl Plato ausdrücklich seinen Staat eine *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* nennt. Man ignorirte seine eigene Definition, um das unfruchtbare Ideenspiel auch da zur Geltung zu bringen, wo nicht einmal der leiseste Anklang daran wahrzunehmen ist.

Plato hat schon vorher durch beständige Wiederholung den Werth bekundet, den er dem Princip der specifischen Naturanlage beimisst: er fährt auch nach der obigen Definition fort, dasselbe immer von Neuem als das politische Panäceum einzuschärfen.

433 B *τοῦτο τοίνυν κινδυνεύει τρόπον τινὰ γιγνόμενον ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν.*

433 D *τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἓν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.*

434 C *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη.*

435 B *ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττεν.*

441 D *ἀλλ' οὔ πη μὴν τοῦτο ἐπιλελήσμεθα, ὅτι ἐκείνη γε τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν τριῶν ὄντων γενῶν δικαία ἦν.*

Der allgemeinste Begriff der *δικαιοσύνη* lässt sich mit seinen Worten wiedergeben: *τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν.* Indem er für jede Tugend eine doppelte Erscheinungsweise annimmt, im Ganzen des Staatslebens und in der Seele des Einzelnen, bezeichnet er die *δικαιοσύνη* im ersten Falle als eine *οἰκειοπραγία* der Stände oder Klassen, und giebt für die anderen folgende Darstellung: 443 C *τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτο μέν τι ἦν, ὡς ἔοικεν ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα .... πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν .... ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ ξυναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει*

ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

Man entnimmt auch aus diesem Wortlaut, dass er den Grund der Tugend immer im Herzen der Dinge, der gestaltenden Seele, aufspürt. Kein metaphysischer Begriff, keine transcendente Ontologie leitet seine Untersuchung; wenn er eine „Idee“ hatte, so war es einzig die, dass die Kräfte der Seele die Phänomene der Menschenwelt bestimmen und erklären. Wir werden darüber noch zu sprechen haben.

Noch zwei Bemerkungen mögen an den eben angeführten Passus geknüpft werden.

Einmal hat Plato die Begriffsbestimmung der *δικαιοσύνη* in ihm nicht in reinem Einklang mit seinem Grundprincip gegeben. Er verbindet mit ihr offenbar eine Function, die er oben der *σωφροσύνη* zugeschrieben hatte. Denn die Harmonie der Seelenkräfte liegt, so viel ich sehe, nicht in seiner ursprünglichen Auffassung der *δικαιοσύνη*. Allerdings erklärt er sie näher einmal als dasjenige Princip, *ὃ πᾶσιν ἐκείνοις (σώφροσύνῃ, ἀνδρείᾳ, φρονήσει) τὴν δύναμιν παρέσχεν, ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν* 433 B. Man könnte demnach die Uebereinstimmung beider Ansichten vertheidigen; denn der letzte Satz scheint dehnbar genug, um die Differenzen auszugleichen. Wenn aber Plato in dem Wesen der Gerechtigkeit beständig den Zug hervorhebt, dass sie jeder Kraft ihre Grenze bestimmt, so ist sie nach der angeführten Stelle 433 B ein Formalprincip, welches die von Natur getrennten Qualitäten der Seele in ihrer naturgemässen Trennung aufrecht erhält. An sich inhaltlos, hat sie keine andere Aufgabe, als den Functionen der Seele ihre specifische Thätigkeit zu sichern. Aber das *ξυναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας* 443 D. liegt nicht in ihr. Sollte es aber in ihr liegen, so müsste er den harmonischen Ueberfluss in der Definition der *σωφροσύνη* 432 A vermieden haben. So unterliegt er der Zweideutigkeit, die Kräfte zu scheiden und ihre Wirkungen zu identificiren oder doch so nahe zu rücken, dass sie identificirt scheinen.

Ist die *δικαιοσύνη* dasjenige Princip, welches den Seelenkräften ihre naturgemässe Wirksamkeit verbürgt — und diese

wird immer im Gegensatze zur *πολυπραγμοσύνη* durch die *οἰκειοπραγία* bestimmt —, so liess sich fragen, wie die geschiedenen Elemente zur Eintracht ihres Wirkens kommen. Plato drängte sich diese Frage auf; aber er bedachte nicht, dass er das harmonische Band schon vorher in der *σωφροσύνη* gefunden hatte. Wenn ich recht sehe, so müsste eigentlich diese Tugend die letzte Stelle einnehmen, um in der Arbeitstheilung der *δικαιοσύνη* die Einstimmigkeit des Gesammtgeistes herzustellen. Auf diesem Wege hätte die *δικαιοσύνη* ihre privilegirte Stellung eingebüsst, was nicht in Platos Sinne lag.

Uebrigens versucht er für seine *δικαιοσύνη* auch eine Brücke zu ihrem populären privatrechtlichen Begriff zu schlagen: 433 E *καὶ ταύτῃ ἄρα πῃ ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο.* Die *οἰκείου ἕξις* gründet sich auf die voraufgehende Forderung, *ὅπως ἂν ἕκαστοι μήτ' ἔχωσι τἀλλότρια μήτε τῶν αὑτῶν στέρωνται.* Ich weiss nicht, ob er das *ἔχειν οἰκεῖα* als Merkmal der *δικαιοσύνη* in seinem Sinne besser begründet wusste, als es der überkommene Text errathen lässt. Nach diesem muss geurtheilt werden, dass das neue Begriffselement weder sachlich erläutert, noch logisch streng abgeleitet ist. Er ist überhaupt in diesen Büchern mehr ein Mann der reichen Gedanken als der consequenten Entwickelung.

Hätte Plato nicht die juristische Bedeutung des Wortes und die harmonischen Attribute hineingezogen, so blieb ihm der Ruhm, ein Ordnungsprincip der Gesellschaft sicher erkannt und reinlich abgegrenzt zu haben, was das Alterthum so nicht zum zweiten Male versucht oder auch nur nach Verdienst gewürdigt hat. Unleugbar liegt hier eine geniale Idee vor, die an Fruchtbarkeit den metaphysischen Ausgängen des Platonismus wie der sorgfältigen politischen Empirie des Stagiriten überlegen ist. Wir selbst aber, beflissen jeden platonischen Satz nach seinem transcendenten Beigeschmack zu prüfen, haben wenig Theilnahme für die unvergleichliche Bestrebung bewährt, die idealen Gesetze des menschlichen Gemeinlebens auf Grund der wahren Natur der Seele zu erkennen.

Die zweite Bemerkung ist die, dass wieder eine neue Definition der *σοφία* vorliegt. Wir hörten oben, die *σοφία*

lehre, *ὅντινα τρόπον αὐτή τε (ἡ πόλις) πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη* 428 D ..... *ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* 429 A. Nach solcher Erklärung hätte man eine zweite, die von der Wissenschaft der Realpolitik so weit entfernt liegt, nicht erwartet. Diese — schon kurz zuvor dem Wortlaut nach wiedergegeben 443 E — bestimmt die *σοφία* als eine Kunst der Characterbildung, als ein Regime der Selbsterziehung zum harmonisch gerechten Ideal. Wir würden uns bei der bekannten Doppelseitigkeit des Verfahrens über diese Auffassung, die sich zudem wohl mit der ersteren vereinigen lässt, nicht mehr verwundern. Doch bleibt es befremdlich, dass er so wenig wählerisch mit seinen Worten war und selbst in den Grenzen eines Buches den Widerspruch nicht sorgfältiger vermied. Beide Definitionen können aus demselben Princip ohne Schwierigkeit abgeleitet werden; aber im Grunde sind sie so verschieden, dass er nach einem ausdrücklichen *ἣν μόνην δεῖ σοφίαν καλεῖσθαι* die zweite so nicht geben durfte.

Verständlich wird die Sache, wenn man die Schwierigkeit bedenkt, die Principien der Staatslehre auf psychologischer Basis zu entwickeln. Was sich dort als vielverzweigte Combination von Phänomenen ergiebt, soll als wirkliches Gegenbild wieder in der Seele aufgefunden werden. An dieses Unternehmen wird sich auch heut kein Physiolog mit Erfolg wagen. Der Grundsatz erscheint evident, für seine Ausführung fehlen indess Methoden und Mittel. Tadeln wir Plato nicht; an seinen kühnen Vorwurf reicht keine Wissenschaft hinan. Aber das lässt sich mit Sicherheit sagen, dass, wer im engsten Raume so widersprechende Sätze aufstellen kann, nicht nur durch die Wucht der Aufgabe zu Falle kam, sondern auch durch die Sorglosigkeit, mit der er nach dem jeweiligen Gedankenablauf die Brücken hinter sich zerbrach. Das ist weder theoretische Einheit noch Kunst. Und doch hat man an Beide hartnäckig geglaubt.

So vollendet sich der gerechte Staat. Plato schickt sich an, den ihm entsprechenden Seelenzustand darzustellen, genau in seinem Sinne müsste man sagen: Sein Urbild in der Seele aufzuweisen. Denn eigentlich ist es nicht seine Absicht,

wie man allerdings wohl lehrt, den Parallelismus der politischen und psychischen Ercheinungen nachzuweisen, sondern die ersteren als Wirkungen der letzteren zu begreifen. Nach der gewöhnlichen Annahme hätte er im Menschen einen Staat im Kleinen gesehen. Sein Verdienst bliebe dabei unverständlich; es würde nicht über das Spiel täuschender Analogien hinauskommen.' Ich gebe zu, dass die platonische Darstellung diesen Irrthum begünstigt hat.

Die wirkenden Kräfte, welche in der Geschichte thätig sind, liegen in der Seele. Wer sie in äusseren Dingen mit erkennt, lässt sie doch nur durch eine gewisse Reactionsfähigkeit der Seele Einfluss haben. Das *α* und *ω* aller historischen Erklärung sind psychologische Momente. Diese Erkenntniss ist vielleicht das werthvollste Gut des Platonismus. Die Art, wie er sie zum Ausdruck brachte, spricht weniger für ihren Werth. Er beschreibt das Posterius und stellt nachher das Prius unvermittelt daneben, statt von diesem anhebend es in seine sichtbaren Gestaltungen zu entwikeln. Dass er das Verhältniss beider nicht etwa als Parallelismus oder Analogie dachte, ersieht man aus Stellen wie 435 E *τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστι ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη, ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται* und 544 D *οἶσθ' οὖν, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται;* eine genetische Erklärung des politischen Gemeinlebens aus seinen psychischen Elementarformen schwebte ihm vor. Die Aufstellung des Principes bekundet den schöpferischen Geist. Plato ahnte, was die Wissenschaft hier zu leisten hat; bis auf unsere Zeit sind die Besten nicht über seine Ahnung hinausgekommen.

Man orientirt sich leichter in den Erscheinungen des öffentlichen Lebens als in dem Labyrinth der Seele. So stellte Plato die grossen Lettern der Staatenwelt vorauf und suchte dann ihre Züge in der Psyche wieder. Er wollte aus dem Theil das Ganze begreifen; aber die Natur der Theile kannte er nicht. Desshalb ging er vom Ganzen aus und untersuchte

dann nicht den Theil, sondern construirte seine Natur nach den in dem Ganzen gefundenen Ergebnissen.

Das ist der Sinn seiner psychologischen Dreitheilung. Das *λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν* verdanken diesem Umstande ihr Dasein und ihre Begründung. Ich glaube es ist ein Irrthum, in dieser Classification eine Bestätigung neuerer Theorien zu sehen, was in letzter Zeit mehrfach geschehen ist. Denn sie ist nicht das Resultat einer vorurtheilsfreien Untersuchung, vielmehr die Folge eines Principienzwanges, dem Plato unterlag. Seine Weise das Staatsleben zu basiren mag die trefflichste sein; indess gehorcht ihr das Staatsleben der Wirklichkeit nicht. Der ideale Kanon seiner Kallipolis hat seine psychologische Classification geschaffen. Mit einem Biege oder Brich wurde seine platonische Seele in das Fahrwasser des dreitheiligen Ständestaates getrieben, wurden ihre Functionen dem Wechselverhältniss der regierenden, kämpfenden und gehorchenden Klasse angepasst. Das ist, dünkt mich, zu viel verkannt, die zwiespältigen Ansichten über die Bedeutung des *θυμός* werden nicht eher zur Ruhe kommen, bis sie vor dieser Thatsache sich gebeugt haben. Der *θυμός* ist kein psychischer Normalfactor, sondern eine psychologische Fiction, die wiederum auf einer politischen Fiction beruht. War es möglich, dass auf Grund einer wirklichen Untersuchung des Seelenlebens der Satz Raum fand: 440 A *οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνταί τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αἰτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντοιν ξύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου; ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἱροῦντος λόγου μὴ δεῖν, ἀντιπράττειν οἶμαί σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σεαυτῷ τοῦ τοιούτου αἰσθέσθαι, οἶμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ.* Also der *θυμός* diente nie der Begierde? Man erwiedert vielleicht, dass sich dieser Satz auf den bestimmten platonischen *θυμός* beziehe. Aber Plato hat schon mehrfach über den Begriff gesprochen und nichts Eigenartiges darunter gedacht; ebensowenig finden seine Zuhörer davon abweichende Bestimmungen. Auch hält er jenes *οὔποτε* nicht aufrecht. Schon 440 E — d. h. in demselben Capitel — gilt ihm der *θυμός* nur unter der Bedin-

gung als Helfershelfer des *λογιστικόν: ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ*, d. h. für Plato, welcher wegen der *κακὴ τροφή* seinen neuen Erziehungsplan ersann, so gut wie nirgend, während er es kurz zuvor überall beobachtet haben will. Er schreibt eben, *ὅπου ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ*.

Der vorgetragenen Ansicht steht die Zeller's gegenüber, a. a. O. p. 715: „Der allgemeine Grund dieser Theorie liegt offenbar im Ganzen des Systems. Da die Idee hier der sinnlichen Erscheinung schroff gegenübersteht, so darf auch die Seele, als das der Idee zunächst Verwandte, die Sinnlichkeit nicht ursprünglich an sich haben, und daher die Unterscheidung zwischen dem sterblichen und dem unsterblichen Theil der Seele; hat sie dieselbe aber einmal, wie nun immer, an sich bekommen, so muss aus dem gleichen Grunde eine Vermittlung zwischen beiden gesucht werden, und daher innerhalb der sterblichen Seele wieder die Trennung des edleren Theils von dem unedleren.“ Was hier den Horizont der Auffassung vollkommen verschiebt, ist der irrationelle Ausgangspunkt: das Ganze des Systems und der Idee. Aber der Staat ist nur aus sich zu verstehen und ist den übrigen Dialogen inadäquat, und bis dies bewiesen sein wird, nehmen wir das Recht in Anspruch, aus dem Klaren und Nächstliegenden, dem Zusammenhang des grossen Werkes, den Sinn zu deuten, nicht aus einem Unbekannten und Dunkelen, dem System. Die Idee aber ist, in dem Zusammenhang des Staates betrachtet, eine ungerechtfertigte Anticipation. Als Plato das IV. Buch schrieb, hat er von Ideen noch nichts gewusst. Er hatte wohl Ideen — von dem Ursprung aller Dinge aus der menschlichen Seele und dem Wesen dieser Seele in dem Bilde der apriorischen *φύσις* —, aber die Idee im späteren Sinne als wandellose Einheit alles natürlich Gewordenen und künstlich Ge schaffenen war ihm noch unbehannt. Erst am Schluss des V. Buches erscheint sie in leisen Spuren und erzeugt im Fortgang des platonischen Denkens den Umschlag aus dem Psychologischen in das Metaphysische, der im VI. und VII. Buche wahrgenommen wird. Hätten wir nicht unter dem Druck von 9 Tetralogien gestanden, die als Erzeugnisse successiver Entwickelung ausgelegt werden sollten, so wäre mit

der Einsicht in den incohärenten Character des Staates die „Idee“ als Aushülfe in jeder Schwierigkeit längst verabschiedet. Dieser massive Schriftenreichthum begünstigte indess von vornherein das Bestreben, in jedem Dialog wenigstens eine Einheit zu sehen, weil anders auf die Erklärung der Abfolge der Schriften zu verzichten war. Irre ich nicht, so liegt etwas von diesem Bewusstsein in der entschiedenen Ablehnung, die Zeller gegen überlieferte Kennzeichen von der allmählichen Abfassung und der früheren Entstehungszeit des Staates — ich meine die Notiz des Gellius und die Parodie der Ecclesiazusen — beobachtet hat, ebenso in seiner Abweichung von K. F. Hermanns diesmal sicherer Divination. Einem Forscher von solcher Klarheit der Auffassung musste bewusst oder unbewusst der Gedanke kommen, dass die Zerstückelung des Staates den traditionellen Platonismus mit zerstückele. Darum stellen wir seine Negation, wie irrig sie ist, doch über das Zugeständniss Steinharts, wie richtig es war; denn die Wissenschaft bedarf principielle Schärfe, die sich bei Steinhart, gerade in der Analyse des Staates, durch eine ungewöhnliche Regsamkeit von Phantasie und Enthusiasmus abstumpfte.

Ueberblicken wir noch einmal die Wandelungen, die der *θυμός* bisher bestanden hat. Wir lernten ihn kennen als eine im Menschen und Thier gleichartige Kraft, als ein *ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον, πρὸς πάντα ἄφοβον καὶ ἀήττητον* 375 B. Noch im guten Einklang damit soll er potenziell das *ἄγριον* und *σκληρόν* 410 D in sich tragen, gegen dessen Ausbruch die *μουσική* eine Hilfe schafft. Dann erschien er in der Erklärung der *ἀνδρεία*, die auf dieser Seelenkraft beruht, mit einem Zusatz von *ὀρθὴ δόξα* 429 C ff.; er wurde intellectuirt. Wir haben dieses unmotivirten Abweges schon früher gedacht. Plato musste es selbst empfinden, so dass er an der letzten Stelle, welche die Dreitheilung der Seele begründet, als dienender Affect, von erkenntnissmässigem Zusatze befreit, wieder auftaucht. Seine selbstständige Stellung als actives kampflustiges Naturell hatte er eingebüsst, um ein glänzendes Ornament in der platonischen Normalseele zu werden. Leicht überzeugt man sich über diesem letzten Abschnitt, wie der Cha-

racter des *θυμός* sich verfeinert hat. Anstatt des *ἄμαχον, ἄφοβον*, der dem Krieger eigen war, verbindet er sich hier mit der *ὀργή*, wird ein edler Unwille über alles Schlechte, der dem Geiste dienstbar, ihm verwandten Wesens ist. Jedoch liegt diese Verwandtschaft nicht in einer *δόξα* oder einer *ὀρθὴ δόξα*, sondern in einer moralischen Wurzel, aus der Beide stammen. Der Geist erkennt das Gute; auf dem Wege seiner Aneignung wird ihm der Muth ein williger Gehülfe. Man vergleiche über die letzte Phase des *θυμός* die schöne Auseinandersetzung bei Strümpell, Gesch. des prakt. Phil. d. Gr. p. 304.

Denn durchaus richtig scheint mir schon Porphyrius gesagt zu haben — in seiner Schrift *περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*, von denen Stobaeus Ecl. I, 826—846 Fragmente überliefert hat — 836 *παρὰ δὲ Πλάτωνι ..... τριμερὴς ἡ ψυχὴ λέγεται εἶναι καὶ κεκράτηκε τοῦτο παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀγνοοῦσιν ὡς ἡ διαίρεσις τῆς συστάσεως ἕνεκα τῶν ἀρετῶν παρείληπται· οὐ γὰρ ἁπλῶς εἰς σύλληψιν πάντων τῶν μερῶν.* Wie schon mehrfach hervorgehoben, ist in dem ursprünglichen Entwurf auch der intellectuelle Bestandtheil der Seele nur ein Werkzeug der Sittlichkeit, das *λογιστικόν* ist ein Beschwichtigungsmittel (*ἀνθέλκον, κωλῦον* 439 B, C) der *ἐπιθυμίαι*, ein *ἀναλογιζόμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος* 441 C: keine Function der auf die Wahrheit der Dinge gerichteten Seele. Wir könnten es practische Vernunft nennen, wie auch die anderweitigen Prädicate der Repräsentanten des *λογιστικόν*, der Wächter, immer nur Aufgaben der handelnden, nicht der theoretisch erkennenden Seele hinweisen, wie „die allein Weisheit zu nennende Wissenschaft“ 429 A die der practischen Politik war 428 D. Der überzeugendste Beweis aber liegt in der Thatsache, dass die theoretischen Vermögen der *γνώμη* und *δόξα* erst am Schluss des V. Buches als *δυνάμεις ψυχῆς* entdeckt werden. Damit ist also die Trichotomie aufgehoben, und wir werden sehen, dass das *λογιστικόν* schnell ein überwundener Standpunkt wird.

Damit fällt auf die platonische Dreitheilung erst das rechte Licht. Wir haben keine Analyse der Seele vor uns, sondern ein psychisches Gegenbild des idealen Staatsschemas.

Wie nah oder wie fern diese letztere der Möglichkeit oder einer Wirklichkeit stehen mag, die Wirklichkeit ist es nie gewesen. Doch reconstruirte und classificirte Plato nach ihm die wirkliche Seele. Er musste es thun, weil sonst die Wahrheit seines Principes Schiffbruch litt, des Principes, dass die Gestaltungen der menschlichen Welt ihre erzeugenden Ursachen in der Seele haben.

Gern gedenke ich eines französischen Gelehrten, der in einer gehaltvollen Arbeit — Chaignet, de la Psychologie de Platon, Paris 1862 — eine gleichartige Ansicht ausgesprochen hat: p. 237 c'est de l'analyse de la cité que Platon déduit l'analyse de l'âme, et comme dirait Kant, de la raison pratique. p. 231 Je crois fermement que Platon n'a pas même essayé une classification des facultés de l'âme, et que la théorie de la République n'est qu'une analyse de nos facultés morales.

Ich hebe aus dem besprochenen Abschnitt noch zwei Momente hervor, die erkennen lassen, wie wenig scrupulös Plato mit seinen Worten war. Er begründet die Dreitheilung der Seele nach dem Satze des Widerspruchs (436 B), dessen Formulirung von Seiten unseres Philosophen, wie schon Schuster, Heraclit p. 242 Anm. bemerkt, überall unbeachtet geblieben scheint. Wenn er nun 437 B sagt: *ἆρ' οὖν τό ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαί τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων; ..... διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά πῃ ἂν θείης τὰ εἴδη τὰ νῦν δὴ λεχθέντα;* so sollte man glauben, dass das *ἐθέλειν* und *βούλεσθαι* nicht zu der Kategorie der *ἐπιθυμίαι* gehören. Er scheint diese sinnlich zu fassen und von ihnen den Begriff des geistigen Strebens abzusondern; jedenfalls erscheinen beide im Verhältniss der Nebenordnung. Dagegen fährt er D fort: *τούτων δή οὕτως ἐχόντων ἐπιθυμειῶν τι φήσομεν εἶναι εἶδος, καὶ ἐναργεστάτας αὐτῶν τούτων ἥν τε δίψαν καλοῦμεν καὶ ἣν πεῖναν.* So wird die *ἐπιθυμία* ein dem *ἐθέλειν* und *βούλεσθαι* übergeordneter Klassenbegriff. In Verbindung mit dem erwähnten Widerspruch, dass der *θυμός* niemals der Begierde

dienstbar sein, dann aber doch durch die *κακὴ τροφή* diesem Verhältniss verfallen soll, überzeugt man sich wieder, dass Plato im Denken nicht nach dem Denken schrieb.

Recht naiv bezeichnet er selber den glücklichen Treffer, der in dieser stückweisen Arbeit die einzelnen Glieder, im Ganzen betrachtet, in einen componirenden Zusammenhang zu fügen wusste: 443 B *τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι· ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι.* Er lässt sich von dem *πνεῦμα* seines Geistes tragen und bewährt das Schillersche Wort von dem ewigen Bunde zwischen Genius und Natur.

So erscheint sein Gedankenlauf synkretistisch: denn er hütet sich nicht, veränderte Ansichten mit den früheren unkritisch zusammenfliessen zu lassen. Als er der *μουσική* die Aufgabe zutheilte, den *θυμός* zu mässigen, dachte er ihn als eine blinde Naturmacht, die erst gebildet sich dem Sittenzwecke unterwirft. Als er in ihm einen Zorn, eine innere Erregung über das Schlechte entdeckte, dachte er ihn frei von dem Ungestüm, mit dem der Affect sich seine Bahn bricht. Er schlägt sich freiwillig zu den Fahnen der Vernunft (440 E *φαμὲν ... αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τοῦ λογιστικοῦ*). Im Interesse der Sittlichkeit sollte man urtheilen, dass dieser edle Seelenzug in ungehemmter Wirksamkeit verbleiben, oder aber dass viel eher für seine Kräftigung gesorgt werden müsse. Indess Plato dachte an seine frühere Auffassung und schrieb weiter: 441 E *ἆρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὸ δὲ ἀνιεῖσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ;* das ist Synkretismus. Plato vergass, dass das *θυμοειδές* der harmonischen *παιδεία* etwas anderes gewesen ist, als das psychische Sublimat, das er an der zweiten Stelle im Sinne hatte.

Zum Schluss vergleicht er die gerechte Ordnung des Staats mit dem gesunden Zustand des Körpers, indem *κατὰ φύσιν* die Ueber- und Unterordnung der Functionen gewahrt sei, wie der ungerechte, dem kranken Körper gleichend, die-

ses Verhältniss *παρὰ φύσιν* verkehrt: 444 D. Er hatte indessen reichere Anschauungen von der Gesundheit des Staates bekommen. Denn am Anfang — 372 E *ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι, ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις* — dachte er diese im Bilde jener primitiven Natur, die das Idol des XVIII. Jahrhunderts geworden ist. Die unentbehrlichsten Handreichungen des Lebens, Mahlzeiten auf dem Grün der Fluren eingenommen und Dankhymnen an die Götter waren ihr ganzer Inhalt. Mittlerweile ist die *τρυφῶσα πόλις* zu einem Culturstaat geworden, in dem die Herrscherkraft einer einmüthigen Tugend waltet.

Bei einem Rückblick auf das Ganze ist es schwer, die Fäden bloss zu legen, aus denen er das künstliche Gewebe spann. Wir nehmen für diese Aufgabe die Aufmerksamkeit nicht in Anspruch. Nur eine Bemerkung möge noch Platz finden.

Das Princip, auf dem er baute, war die *φύσις*. Er ging aus von ihrer eigenthümlichen Kraft, sich specifisch verschieden in den Individuen zur Darstellung zu bringen. Nach dieser Verschiedenheit müsste auch der Bau des Staatslebens gegliedert werden. Er hatte ein ursprüngliches Interesse, dieselbe auch bei aller Wirkungsfähigkeit der Erziehung aufrecht zu erhalten. Denn lässt sich zeigen, dass die Erziehung den Menschen bildet, so war der principielle Werth der *οἰκειοπραγία*, wenigstens in seiner Fassung des Begriffes, verändert, wenn nicht aufgehoben. Die beharrende *φύσις* würde einer wandelbaren Platz machen. Plato hütete dieses Interesse nicht.

Er fand in der Erziehung ein so folgenreiches Mittel, dass für die Ausschliessung der grossen Mehrheit seiner Bürger von der Erziehung und Regierung kein ersichtlicher Grund blieb. Und doch musste diese die schwerste Tugend, die Selbsbeherrschung, üben, um seinen Staat nur möglich zu machen. Seinem regierenden Stande wohnt nun keine Eigenschaft bei, die ausserhalb des Bereiches der Characterbildung liegt. Nur auf dieses Ziel gehen die *μουσική* und *γυμναστική*: Plato mochte sich daran genügen lassen, weil er den Geist seiner Stammesgenossen voraussetzte, denen nur die Kraft eines

beharrlichen Willens gebrach. Er schuf die fehlende Grundlage, auf der allein der Geist das Grosse wirkt. Das war gewiss richtig gedacht; nur dass er bei der physischen Auslese der Naturen nicht den Grund angab, warum sich die Erziehung Schranken setzt, oder wodurch das Schrankensetzen überhaupt bedingt ist. Er schliesst den Entwurf seiner Kallipolis mit dem Satze: *τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ* 444 C und *τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα εἰς ἀρετῆς κτῆσιν φέρει* E. Aristoteles, der diese Ansicht acceptirte (Nicom. II, 1. 1103 A. 31 *τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον . . . . οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γενόμεθα*), hat mit ihr den Begriff einer liberaleren Politik und Ethik verbunden. Unzweifelhaft war er darin folgerechter.

II.

Zur Terminologie des ursprünglichen Entwurfes.

Unsere platonische Forschung hält den Staat für ein homogenes Werk. Die dagegen gerichteten Bemerkungen, die der Verfasser früher abgeschlossen hat, als es die Natur der Sache gebot — denn nicht alles Widersprechende ist zur Sprache gebracht, — werden am überzeugendsten durch eine Sammlung von Citaten gestützt. Die Begriffe und Sätze, welche Plato am häufigsten wiederholt, müssen als ein Erkenntnissgrund für den Gedankenkreis gelten, in dem er gelebt, für das Ziel, das ihm vorgeschwebt hat.

Der Grundbegriff des ursprünglichen Entwurfes ist die *φύσις*.

370 B *ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν.*

370 C *πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν πράττῃ.*

374 E *ἆρ' οὖν οὐ καὶ φύσεως ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ ἐπιτήδευμα; . . . . . ἡμέτερον δὴ ἔργον ἂν εἴη ἐκλέξασθαι, τίνες τε καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακήν.*

375 A *οἴει οὖν τι διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;*

375 B *πῶς οὖν οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοις ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις;*

375 C *ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πραεῖα φύσις.*

375 D *οὐκ ἐνοήσαμεν, ὅτι εἰσὶν ἄρα φύσεις, οἵας ἡμεῖς οὐκ ᾠήθημεν, ἔχουσαι τἀναντία ταῦτα;*

375 E *οἶσθα γάρ που τῶν γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος . . . . . οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα . . . . . ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν;*

376 A *ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον.*

376 B *οὐκοῦν θαρροῦντες τιθῶμεν . . . . . φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸ δεῖν εἶναι; . . . . . φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως;*

381 B *πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται.*

392 C *διομολογησόμεθα, ὅταν εὕρωμεν οἷόν ἐστι δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι.*

395 B *καὶ ἔτι γε τούτων φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις.*

395 D *αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται.*

401 A *ἔστι δέ που πλήρης μὲν γραφικὴ αὐτῶν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία . . . . . ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν.*

401 C *ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν.*

407 C *οὐκοῦν ταῦτα γιγνώσκοντα φῶμεν καὶ Ἀσκληπιὸν τοὺς μὲν φύσει τε καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντας τὰ σώματα . . . . . . τούτοις μὲν καὶ ταύτῃ τῇ ἕξει καταδεῖξαι ἰατρικήν;*

408 B *νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον οὔτε αὑτοῖς οὔτε τοῖς ἄλλοις ᾤοντο λυσιτελεῖν ζῆν.*

408 D *καὶ δικασταὶ αὖ ὡσαύτως οἱ παντοδαπαῖς φύσεσιν ὡμιληκότες.*

408 E *ἰατροὶ μὲν δεινότατοι ἂν γένοιντο, εἰ . . . . . . αὐτοὶ πάσας νόσους κάμοιεν καὶ εἶεν μὴ πάνυ ὑγιεινοὶ φύσει.*

409 E *πονηρία μὲν γὰρ ἀρετήν τε καὶ αὐτὴν οὔποτ᾽ ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὑτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται.*

410 B *αὐτὰ μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχύν.*

410 D *τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο.*

410 E *τὸ ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις; . . . . . δεῖν δέ γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρα ἔχειν τούτω τὼ φύσει.*

411 B *ἐὰν μέν γε ἐξ ἀρχῆς φύσει ἄθυμον λάβῃ, ταχὺ τοῦτο διεπράξατο.*

415 C *ἐάν τε σφέτερος ἔκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται . . . . . τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὤσουσιν εἰς δημιουργούς.*

421 C *ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*

424 A *φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται.*

428 E *τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει . . . . . . ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις· καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν.*

430 A *διὰ τὸ τήν τε φύσιν καὶ τὴν τροφὴν ἐπιτηδείαν ἐσχηκέναι.*

431 A *ὅταν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ.*

432 A *χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν.*

433 A *ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη.*

434 B *χρηματιστὴς φύσει.*

435 B *πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττε.*

441 A *τὸ θυμοειδὲς ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει.*

442 A *προστατήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον.*

443 C *σκυτοτομικὸν φύσει.*

444 B ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προςῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει, οἷον πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι.

444 D ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν δὲ καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου ...... τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαί.

445 A γελοῖον .... εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι ..... τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται.

Die φύσις bezeichnet den gewissermaassen apriorischen Begriff, den auch wir wenig bestimmbar als Natur bezeichnen; genauer lässt sie sich nach einzelnen Stellen definiren als specifische Seelenenergie. Die Unnatur, das παρὰ φύσιν, ist die πολυπραγμοσύνη; die Natur, das κατὰ φύσιν, die οἰκειοπραγία auf Grund der angeborenen Energie.

Wie wenig dieser starke Naturaccent des ursprünglichen Platonismus in den Wahrnehmungskreis unserer Forschung getreten ist, mag man bei anderen aus ihrem Schweigen, bei zwei bedeutenden Denkern aus folgenden Aeusserungen entnehmen.

Herbart W. W. I. p. 254: „Die äussersten Umrisse der Staatslehre sind vortrefflich; aber das reicht nicht aus, um die politische Schwärmerei abzuhalten; hierzu muss man den Staat einerseits als eine nothwendiges, und nothwendig wandelbares Erzeugniss der menschlichen Natur kennen...... Kein Hauch des Platonismus darf die eigentliche Naturforschung annehmen; diese beruht unwandelbar auf den Begriffen der Substanz, der Kraft und der Bewegung; nicht auf einer Verbindung von Idee und formloser Materie.“

Darauf antworten wir: Plato hat den Staat als ein nothwendiges Erzeugniss der menschlichen Natur angesehen, und zwar als ein wandelbares. Die Substanz der Naturforschung war ihm die Seele, die Kraft ihre eingeborenen Energien, die Bewegung die Wechselwirkung dieser Energien, wie er es im VIII. und IX. Buche darlegt. Von Ideen und formloser

Materie aber steht in diesem ursprünglichen in sich abgeschlossenen Entwurfe Nichts.

Stuart Mill, Ueber Religion. Deutsch 1875, p. 4: „Es ist zu bedauern, dass Plato unter den instructiven Proben dieser Art von Untersuchung ..... die Nachwelt nicht mit einem Dialog περὶ φύσεως beschenkt hat. Wenn er den durch dieses Wort bezeichneten Begriff seiner scharfen Analyse hätte unterwerfen und über die populären Gemeinplätze, in welchen es vorkommt, ein gewaltiges Gottesgericht ergehen lassen können, würden sich seine Nachfolger wahrscheinlich nicht so jäh in Gedankenreihen und Raisonnements verloren haben, deren Eckstein der auf Trugschlüssen beruhende Gebrauch jenes Wortes bildete — einer Art von Trugschlüssen, von der er sich in seltenem Grade frei zu halten gewusst hat.“

Wir erwiedern, dass der platonische Staat gerade der Eckstein ist, auf dem das „Natur“-Phantasma der folgenden Jahrhunderte sich gründet. Eine Statistik des Wortes φύσις wird ergeben, dass er es zu Ehren gebracht, dass es durch ihn in die Adern der griechischen Philosophie, in das römische Recht, wo die Pandekten von ihm einen so ergiebigen Gebrauch machen, geflösst worden ist, bis es in der Epoche des Grotius seinen zweiten Weltgang begann. Die Idee eines Naturrechts und Naturstaates und Naturstandes hat ihre wissenschaftlichen Wurzeln im Platonismus, und Plato, weit entfernt den Begriff zu untersuchen, wie es nach Mill seine Gewohnheit sein soll, hat ihn auch zum Eckstein von Trugschlüssen gemacht.

Die Idee im späteren platonischen Sinne kommt, wie schon vielfach bemerkt ist, nicht vor. Auch hat sie in dieser physiologischen Anschauung der Seelenwelt keinen Platz. Der Plato, der letztere aus zahllosen eigenartigen Kräften zusammengesetzt sah, konnte von der sogenannten platonischen Idee noch nichts wissen. Diese geht auf das Seiende, Allen Gemeinsame, nicht auf das ewig Wirkende und in seiner Wirksamkeit Individualisirte. Dagegen hat er eine bestimmte Idee, die man als Prototyp der späteren metaphysischen Substanz betrachten kann: die Seele als Grund der Dinge, und es ist lehrreich wahrzunehmen, wie sich die gleichartigen Ausdrücke

für verschiedene Begriffe zusammenfinden. In dem späteren Stadium seiner Philosophie werden die Dinge zu *ὁμοιώματα*, *μιμήματα* der paradigmatischen Idee; in diesem ersteren ist die Seele paradigmatisch, und die Dinge sind *μιμήματα*: 409 B *διὸ δὴ καὶ εὐήθεις νέοι ὄντες οἱ ἐπιεικεῖς φαίνονται* . . . . ., *ἅτε οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς*. 409 C *ὁ δὲ δεινὸς ἐκεῖνος* . . . . . *δεινὸς φαίνεται ἐξευλαβούμενος, πρὸς τὰ ἐν αὑτῷ παραδείγματα ἀποσκοπῶν*. 382 B *τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστι παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος*.

Wollte ich durch Citate verständlich machen, welchen Einfluss die psychologische Betrachtung in diesen ersten Büchern ausübt, so müssten sie zur Hälfte ausgeschrieben werden. Vielleicht verlohnte es sich, da unsere Forschung ihnen nicht die zukommende Geltung beimisst; andernfalls musste der Gegensatz zu dem metaphysischen Geist der späteren Bücher längst bemerkt sein. Es liegt in der Natur der Sache, dass Plato, der den Character bilden wollte, seine Argumente immer auf das Seelenleben bezieht; obwohl mit solchem Nachdruck es kaum zum zweiten Male wieder von einem der grossen Denker geschehen ist. Gerade weil er die Erkenntniss ursprünglich vernachlässigte, wurde er auf die innere Welt geführt; erst gegen Ende des V. Buches beginnt er sie aufzunehmen und die Einheit der äusseren Welt allmählich in den Ideen zu entdecken.

Dagegen kommt das Wort *εἶδος* vielfach in den ersten Büchern vor. Seine Bedeutung ist entweder gleichwerthig mit *μορφή* oder *ἰδέα*, d. h. Figur, sichtbare Gestalt, oder sie bezeichnet, übereinstimmend mit *γένος*, die Art oder Gattung, jedoch niemals in transcendentem Sinne, sondern als eine Klassenbezeichnung für an sich gleichartige Dinge oder Erscheinungen. Das erste Mal, wo er die *ἰδέα* im späteren Sinne gebraucht, giebt er ihr ein *τις* als Begleiter mit. Wo er das begriffliche Correlat von seinen Erscheinungsweisen abtrennen will, führt er 479 A *ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους* ein. Das unbestimmte Pronomen steht an dem Wendepunkte, wo er von der Empirie zur Metaphysik übergehend nach einem

Ausdruck für seine Conceptionen suchte, der nur aus der Erfahrung kam. Er bewährt die alte linguistische Beobachtung, dass auch die Abstraction ihr Lautgewand der sinnlichen Erscheinung entlehnt.

376 E *λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον.*

380 D *ἆρα γόητα τὸν θεὸν οἴει εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις, τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον καὶ ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς .....; ἢ ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν; ..... οὐκ ἀνάγκη, εἴπερ τι ἐξίσταιτο τῆς αὑτοῦ ἰδέας, ἢ αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μεθίστασθαι ἢ ὑπ' ἄλλου;*

389 B *ἐν φαρμάκου εἴδει.*

392 A *τί οὖν ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων πέρι ὁριζομένοις οἵους τε λεκτέον καὶ μή;*

396 B *ἔστι τι εἶδος λέξεώς τε καὶ διηγήσεως ..... καὶ ἕτερον αὖ ἀνόμοιον τούτῳ εἶδος.*

397 B *τὰ δύο εἴδη τῆς λέξεως ..... τὸ τοῦ ἑτέρου εἶδος οὐ τῶν ἐναντίων δεῖται;*

400 A *τρί' ἄττα ἐστὶν εἴδη, ἐξ ὧν αἱ βάσεις πλέκονται.*

402 C *τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.*

402 D *ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα ..... τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα .....;*

406 C *Ἀσκληπιὸς οὐκ ἀγνοίᾳ οὐδὲ ἀπειρίᾳ τούτου τοῦ εἴδους τῆς ἰατρικῆς τοῖς ἐκγόνοις οὐ κατέδειξεν αὐτό.*

413 D *οὐκοῦν καὶ τρίτου εἴδους τούτοις γοητείας ἅμιλλαν ποιητέον;*

424 C *εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὅλῳ κινδυνεύοντα.*

427 A *τὸ τοιοῦτον εἶδος νόμων πέρι καὶ πολιτείας οὔτ' ἐν κακῶς οὔτ' ἐν εὖ πολιτευομένῃ πόλει ᾤμην ἂν δεῖν τὸν ἀληθινὸν νομοθέτην πραγματεύεσθαι.*

432 B *τὸ δὲ δὴ λοιπὸν εἶδος, δι' ὃ ἂν ἔτι ἀρετῆς μετέχοι πόλις, τί ποτ' ἂν εἴη;*

433 A *τοῦτό ἐστιν ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη.*

434 B *ἀλλ' ὅταν γε δημιουργός . . . . . . εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι . . . . . τότε οἶμαι ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει.*

434 D *ἐὰν μὲν ἡμῖν καὶ εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἰὸν τὸ εἶδος τοῦτο ὁμολογῆται καὶ ἐκεῖ δικαιοσύνη εἶναι, ξυγχωρησόμεθα ἤδη.*

435 B *δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει.*

435 C *αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ . . . . . . εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.*

437 B *οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά πῃ ἂν θείης τὰ εἴδη τὰ νῦν δὴ λεχθέντα;*

437 D *τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἐπιθυμιῶν τι φήσομεν εἶναι εἶδος.*

439 E *δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα.*

440 E *ἆρ' οὖν ἕτερον ὄν . . . ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἴδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν;*

445 C *ὅσα εἴδη ἔχει ἡ κακία . . . . . . ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς . . . . ὅσοι πολιτειῶν τρόποι εἰσὶν εἴδη ἔχοντες, τοσοῦτοι κινδυνεύουσι καὶ ψυχῆς τρόποι εἶναι.*

446 D *τοῦτο μὲν τοίνυν (βασιλεία, ἀριστοκρατία) ἓν εἶδος λέγω.*

Ich glaube, ein Denker, der einen ganz neuen Begriff in der Wissenschaft einführt, und zwar den vermeinten Centralbegriff seiner Lehre, hätte sich gehütet ihn so ausschliesslich in einem anderen Sinne zu gebrauchen. Plato hätte an allen diesen Stellen mit *μορφή* und *γένος* ausgereicht; er gebraucht auch diese in durchaus gleichem Sinne. Daher meine ich, dass diese Verwerthung von *εἶδος* und *ἰδέα* ein Zeugniss gegen die herkömmliche Datirung des Staates ist. Es mag möglich sein, obschon ich es bestreite, von den anderen Dialogen zum Staat nach Maassgabe der Reife und Fülle der Gedanken fortzuschreiten, wenn man ihn von den letzten Capiteln des V. Buches anhebend denkt; aber selbst dann würde die Verlegenheit beim VIII. und IX. Buch erneuert, die den Geist der ersten Bücher schlechthin fortsetzen. Noch Niemand hat gezeigt, wie diese letzteren sich dem Organismus des platoni-

schen Schriftkörpers einfügen; sie haben einen nach Form und Inhalt gänzlich verschiedenen Character. Noch mehr, Niemand hat bemerkt, dass es gezeigt werden muss, weil das Princip des ursprünglichen Entwurfes übersehen wurde. Unsere Entwickelungskriterien des Platonismus sind im Ganzen genommen: Begriff, Idee, Idealzahl; unsere Gesammtanschauung des Platonismus ist eine erkenntnisstheoretische. Da nun in diesen Büchern weder Begriff, noch Idee und Zahl, noch Erkenntnisstheorie existirt, sondern genetische Betrachtung, *φύσις*, Psychologie und der der Erkenntniss substituirte Character, wo bleibt da das Recht unserer Classification? Diese Bücher sind eine Bahn des Realismus innerhalb eines Systems, das man nur nach ontologischen Momenten zu beurtheilen pflegt.

Als Plato im VII. Buche sich anschickt, seine transcendenten Gesichtspuncte für den Kriegerstand fruchtbar zu machen, hat er selbst das erkenntnissfreie Wesen seiner ursprünglichen *παιδεία* deutlich bezeichnet 521 D *γυμναστικῇ μὴν καὶ μουσικῇ ἔν γε τῷ πρόσθεν ἐπαιδεύοντο ἡμῖν. Γυμναστικὴ μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακε· σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ. Τοῦτο μὲν δὴ οὐκ ἂν εἴη ὃ ζητοῦμεν μάθημα. Ἀλλ' ἆρα μουσική, ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν; ἀλλ' ἦν ἐκείνη γ' ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μέμνησαι, ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδοῦσα.*

Also es giebt in diesen ersten Büchern keine theoretische Erkenntniss für die Wächter; denn nach der schon zweimal angegebenen Erklärung war ihre einzige Weisheit die practische Politik, zu der sie nur durch Erziehung des Characters vorgebildet wurden. Die einzige ernste Prüfung, welche die Aspiranten zu bestehen hatten, war eine Dokimasie des Characters; das Ideal, was sie in sich darstellen, war der harmonische Character, der den offenen Sinn für das Sittliche mit männlichem Muthe verband. Daher in diesen Büchern, wo vom Erkenntnissmässigen geredet wird, immer die primitivsten Anschauungen an den Tag treten. Dafür spricht schon die durchgehende Analogie mit der Thierwelt — davon wird in einem andern Abschnitt die Rede sein —, die ihm unter

dem Schutze der *φύσις*-Theorie Anhaltepuncte und directes Beweismaterial für die Ordnungsprincipien des menschlichen Gemeinlebens giebt.

Ebenso sind die *δόξα* und das *δοξάζειν* in diesen Büchern sehr solide erstrebenswerthe Besitzthümer.

377 B *ἆρ' οὖν . . . παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας . . . μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις, ἅς, ἐπειδὰν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς;*

412 E *τηρητέον . . . ., εἰ φυλακικοί εἰσι τούτου τοῦ δόγματος καὶ μήτε γοητευόμενοι μήτε βιαζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιλανθανόμενοι δόξαν τὴν τοῦ ποιεῖν δεῖν, ἃ τῇ πόλει βέλτιστα.*

413 A *οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι; . . . . . . δοκοῦσιν ἄκοντες ἀληθοῦς δόξης στερίσκεσθαι . . . . .* B *τοὺς τοίνυν βιασθέντας λέγω οὓς ἂν ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδοξάσαι ποιήσῃ . . . . . τοὺς μὴν γοητευθέντας . . . οἳ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ' ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες.*

429 B *ἀνδρεία ἄρα πόλις . . . . . διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην, ἣ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν . . . .* C *τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν (σωτηρίαν).*

430 A *ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων . . . . .* B *τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ ἀνδρείαν καλῶ.*

431 C *τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξει καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φῦσι, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν.*

431 D *εἴπερ αὖ ἐν ἄλλῃ πόλει ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὕστινας δεῖ ἄρχειν, καὶ ἐν ταύτῃ ἂν εἴη τοῦτο ἐνόν.*

433 C *ἡ περὶ δεινῶν τε καὶ μή, ἅττα ἐστί, δόξης ἐννόμου σωτηρία.*

Die erste wirkliche Trennung von *δόξα* und *ἐπιστήμη* erscheint am Schluss des IV. Buches, ohne dass man merken kann, wie Plato zu der reducirten Bedeutung des Wortes gekommen ist. Aber eine erkenntnisstheoretische Unterscheidung liegt auch dieser Stelle nicht zu Grunde; denn der

Wortlaut weist ausdrücklich auf die *πρᾶξις* hin, mit der beide zu thun haben: 443 E *σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.*

Die *ἐπιστήμη* unterscheidet sich in der Mehrzahl der Fälle nicht von der *τέχνη;* an den zwei Stellen, wo sie eine höhere und zwar minder practische Fertigkeit repräsentirt, wird sie durch das Attribut der *σοφία* ausgezeichnet.

374 C *καὶ ἀσπίδα μὲν λαβὼν ἤ τι ἄλλο τῶν πολεμικῶν ὅπλων τε καὶ ὀργάνων αὐθημερὸν ὁπλιτικῆς ἤ τινος ἄλλης μάχης τῶν κατὰ πόλεμον ἱκανὸς ἔσται ἀγωνιστής, τῶν δὲ ἄλλων ὀργάνων οὐδὲν οὐδένα δημιουργὸν οὐδὲ ἀθλητὴν ληφθὲν ποιήσει, οὐδ' ἔσται χρήσιμον τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ;*

428 B *ἆρ' οὖν διὰ τὴν τῶν τεκτόνων ἐπιστήμην σοφὴ καὶ εὔβουλος ἡ πόλις προσρητέα; . . . .* C *οὐκ ἄρα διὰ τὴν ὑπὲρ τῶν ξυλίνων σκευῶν ἐπιστήμην . . . σοφὴ κλητέα πόλις; Τί δέ; τὴν ὑπὲρ τῶν ἐκ τοῦ χαλκοῦ ἤ τινα ἄλλην* (sc. *ἐπιστήμην*) *τῶν τοιούτων; . . . . οὐδὲ τὴν ὑπὲρ τοῦ καρποῦ τῆς γενέσεως ἐκ τῆς γῆς.*

Also während diese *ἐπιστῆμαι* den Gebrauch eines Werkzeuges, oder die Bearbeitung von Holz, Metall, Erdboden u. s. w., oder die Handhabung der Faust (422 C *ἀλλ' οὐκ οἴει πυκτικῆς πλέον μετέχειν τοὺς πλουσίους ἐπιστήμῃ δὲ καὶ ἐμπειρίᾳ ἢ πολεμικῆς;*) zum Objecte haben, soll die gesuchte *ἐπιστήμη* der Wächter eine *εὐβουλία* sein (428 B *καὶ μὴν τοῦτό γε αὐτό, ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν*) und hat zu ihrem Inhalt: 428 D *ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη . . . .* 429 A *ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.*

442 C *σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.*

Und endlich die kurz zuvor unter *δόξα* und *δοξάζειν* angeführte Stelle, wo die *ἐπιστήμη*, welche die eigene Seele gerecht machen lehrt, *σοφία* genannt wird. Also ist *σοφία*

der übergeordnete Begriff und drückt, modern gesprochen, das Vermögen der practischen Vernunft aus.

Nun werden wir nachher sehen, ein wie enger Zusammenhang zwischen diesen Büchern und der von Xenophon überlieferten sokratischen Doctrin besteht. Welches Recht gewinnt der angeführten Bedeutung der *σοφία* gegenüber, die auch in diesem angeblich reifsten Werke Platos die höchste Erkenntniss bezeichnet, die Ansicht Zeller's: dass Xenophon „dann und wann statt des philosophischen den populären Ausdruck setzt, statt des genaueren z. B., dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit“ a. a. O. p. 151?

Ebenso lässt die *διάνοια* nicht im entferntesten die hohe Deutung zu, die ihr im VI. Buche gegeben wird.

371 D *ἔτι δή τινες, ὡς ἐγῷμαι, εἰσί καὶ ἄλλοι διάκονοι, οἳ ἂν . ... τῆς διανοίας μὴ πάνυ ἀξιοκοινώνητοι ὦσι.*

393 A *οὐδ' ἐπιχειρεῖ (ὁ ποιητής) ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν.*

395 D *αἱ μιμήσεις . . . εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.*

396 E *(μέτριος ἀνήρ) δυσχεραίνων αὑτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοὺς τῶν κακιόνων τύπους, ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅ τι μὴ παιδιᾶς χάριν.*

400 E *τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.*

403 D *εἰ τὴν διάνοιαν ἱκανῶς θεραπεύσαντες παραδοῖμεν αὐτῇ τὰ περὶ τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι.*

410 C *οὐκ ἐννοεῖς, ὡς διατίθενται τὴν διάνοιαν, οἳ ἂν γυμναστικῇ διὰ βίου ὁμιλῶσιν.*

412 E *φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως.*

Wie eine allerdings im Zusammenhang des Ganzen unverständliche Hindeutung auf erkenntnissmässige Elemente steht in diesen Büchern nur das *μάθημα, ζήτημα, λόγου μετίσχον* 411 D, die *μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός* 435 D zur Einsicht in die dreifach getheilte Seele, vielleicht auch die Nebenordnung von *μουσική* und *φιλοσοφία* 411 C —, das *φιλόσοφον* in sei-

ner ersten Definition (*τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν* 376 B) schien allerdings auf ein Wissen hinzugehen —, und die *ἀληθεῖς λόγοι*, die er nur genannt, aber nicht behandelt hat. Indess giebt der Inhalt der ersten Bücher für eine theoretische Auffassung keinen Anhalt und, wer es behaupten wollte, findet die Widerlegung in Platos oben angeführtem Zeugniss aus dem VII. Buche 521 D. Sonst erscheint der Ausdruck *φιλόσοφον* noch 410 E und 411 E, *φιλοσοφία* 407 C. Eine Verdeutlichung desselben wage ich seiner Unbestimmtheit wegen nicht; vielleicht lässt sich für ihn der bereits gebrauchte Ausdruck „sittliche Energie" rechtfertigen.

Werden nun die bevorzugten Träger dieser Eigenschaften immer nur als Kämpfer bezeichnet — *πολεμικοὶ ἄνδρες* 399 A, *πολεμικοὶ ἀθληταί* 404 A, *ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου* 416 D, 422 B, C —; gilt der Krieg selbst als eine höchst wichtige Sache — 374 C —; sollen die Kämpfer sowohl selbst frei sein — 387 B —, als auch dem Staate Werkzeuge der Freiheit werden, und soll ihre ganze Thätigkeit nur diesem Zwecke der Freiheit dienen — 395 C, so ist dieser politische Realismus etwas Unbegreifliches, wenn er mit dem transcendenten Gehalt des VI. und VII. Buches in theoretischem und künstlerischem Einklang stehen soll.

Er kann aber nicht mit ihm in Einklang stehen. Der Entwurf des ersten Buches stellt sich als etwas Vollendetes dar. In seiner höchsten Disciplin, der *μουσική*, ist keine Lücke, die eine spätere Ausführung erwarten heisst. Vielmehr wird ein ästhetischer Begriff als Schlussstein des Ganzen gesetzt: 403 C *ἆρ' οὖν καὶ σοὶ φαίνεται τέλος ἡμῖν ἔχειν ὁ περὶ μουσικῆς λόγος; οἷ γοῦν δεῖ τελευτᾶν, τετελεύτηκε· δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.* Die *ἐρωτικὰ τοῦ καλοῦ* haben keinerlei Verwandtschaft mit den Ideen, die sie nachher in ihrer Function ablösen; denn das *καλόν* ist eine auf dieser Erde zu verwirklichende Erscheinung; die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* steht über den ewigen Formen einer übersinnlichen Welt. Zweimal, für den Einzelnen und den Staat, ist als höchste Tugendstaffel eine *σοφία* hingestellt, deren Inhalt aus dieser sichtbaren Welt genommen wird und, in der Thätigkeit der Regierenden, wiederum in sie zurückkehrt. Was als Gesetz

erscheint, ist ein den Dingen Immanentes; die Dinge sind die Erzeugnisse der Psyche, das Gesetz in ihnen ist das Gesetz der Psyche. Immer darauf bedacht, das Chaos des zeitgenössischen Staatslebens zu entwirren, gründet Plato seinen Entwurf auf den Begriff einer vielgegliederten und in dieser Vielgliederung zu schützenden Natur. Indem er die *οἰκεῖα* der politischen Phänomene abgrenzt und individualisirt, bewegt er sich in einer dem nachfolgenden Idealismus conträren Richtung. Die gleiche Terminologie dient diesem für seine abgezogenste Speculation, jenem für seine anschaulichsten Begriffe. Was dort werth war erstrebt und besessen zu werden, der Anblick einer harmonischen Wirklichkeit, sinkt allmählich zu einem trüben Schattenbild herab. Doch verfolgen wir hier den Gegensatz nicht weiter, der erst auf Grund einer Analyse der folgenden Abschnitte gewürdigt werden kann.

Zeller a. a. O. p. 443 sagt: „Wenn daher in mehreren auch sonst verwandten Werken gewisse in sein philsophisches System eingreifende Bestimmungen fehlen und auch nicht einmal indirekt gefordert werden, in anderen dagegen eben diese Bestimmungen zum Vorschein kommen, so müssen wir schliessen, sie haben ihm damals, als er jene schrieb, noch nicht, oder doch nicht so klar und bestimmt festgestanden, wie in der Zeit, aus welcher diese herstammen.“ Was von verschiedenen Werken gilt, wird seine Wahrheit auch von einem und demselben behalten. Nur dass wir für diese ersten Bücher des Staates der Einschränkung „nicht so klar und bestimmt“ keineswegs bedürfen. Es ist in ihnen das System klar und bestimmt, und im VI. und VII. Buche der Inhalt wiederum klar und bestimmt, jedoch von jenem völlig verschieden.

III.

Die Ekklesiazusen und das fünfte Buch.

Plato nahm die Idee der *τρυφῶσα πόλις* auf, um in demselben Staat die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit darstellen zu können. Er verzichtete dann auf diese Darstellung mit

dem Versprechen, das Gegenbild des ungerechten Staates besonders zu zeichnen. Auch darauf verzichtet er, weil er am Ende des IV. Buches entdeckt, dass es zahllose Arten von Ungerechtigkeit gäbe; vier von ihnen, die gewissermaassen classische Formen bilden, will er characterisiren. Auch dieser Vorsatz wird nicht erfüllt; wir müssen bis zum VIII. Buche warten.

Adeimantos erinnert nämlich daran, dass eine wichtige Frage unbesprochen geblieben sei. An ihre Lösung schliessen sich die Erörterungen der drei folgenden Bücher. Wir hätten die Frage des Adeimantos erwartet, nachdem der gerechte Staat zum Abschluss gebracht war; aber das neue Thema ruhig beginnen, numerisch abgrenzen zu lassen und dann nachträglich über eine im ersten Theil gelassene Lücke klagen, mag wohl dem zwanglosen Gespräch, nicht dem durchdachten Kunstwerk ziemen. Die Zuhörer des Sokrates haben bei anderen Gelegenheiten den Muth, ihr Nichtverstehen zu bekennen: in dieser Frage war er ihnen abhanden gekommen.

Plato spricht schon einmal, im XXII. cap. lib. III, von der Lebensweise seiner Wächter; bis zu seinem Paradoxon war er indess noch nicht vorgedrungen. Im IV. Buche äussert er 423 E: *ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε, ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅ τι μάλιστα κοινὰ τὰ τῶν φίλων ποιεῖσθαι.* Hier würde man billig einen Einwand des Adeimantos erwarten; indess er findet den Grundsatz höchst richtig: *ὀρθότατα γίγνοιτ' ἄν.* Wie erklärt sich das?

Wer sich nach dem Voraufgehenden überzeugt hält, dass Plato den Staat nicht als einheitliches Werk verfasst haben kann, wird eher geneigt sein, der Notiz des Gellius (N. A. XIV, 3, 3) von seiner stückweisen Veröffentlichung Gehör zu schenken. Da wir in der platonischen Forschung so ganz von der Tradition leben, ist in der That nicht abzusehen, warum diese ungeprüft verworfen werden sollte. Denn die damit verbundene Nachricht, dass Xenophon die Lectüre der ersten Bücher mit seiner Cyropädie beantwortet haben soll,

ist gleichfalls nicht ein solches Hirngespinst, wofür es unsere besten Forscher ausgegeben haben. Es lassen sich dafür gar gute Gründe angeben, obwohl ich die Gewissheit nicht behaupte. Genug, die Tradition erzählte von einer successiven Herausgabe. Wenngleich Niemand die Wahrheit hier ganz ausfindig machen wird, so lässt sich doch ohne Bedenken sagen: die successive Entstehung des Werkes steht nicht im Widerspruch mit der successiven Veröffentlichung, obwohl sie dieselbe nicht beweist.

Bedenken wir nun, dass Adeimantos zuerst jafreudig die grossen Paradoxa aufgenommen, dann aber, begierig darüber Näheres zu hören, die Disposition des neuen Themas zerstört, so ist es erlaubt nach einem Grunde zu fragen.

Ich will sagen, wie mir die Sache scheint. Plato wollte sein Publikum sondiren und liess seine Idee ohne weitere Interpretation in die Oeffentlichkeit gehen: scheinbar in eine reiche Gedankenwelt hineingestreut. Ich glaube nicht, dass Aristophanes sich die Mühe gegeben hat, das Buch zu lesen; aber er konnte von Anderen darüber hören. An dem Sokrates hatte er seine Lästerzunge, die man darin unbillig vertheidigt hat, schon geübt: die Ekklesiazusen treiben ihr Spiel nicht sowohl mit dem Schüler als mit seinem Paradoxon.

Bizet hatte diese Beziehung zuerst vermuthet; Lebeau und Morgenstern begründeten sie näher. Forscher von hohem Range wie Spengel und Meineke stimmten bei; nach ihnen Tschorzewsky. Bergk darf man eigentlich nicht mehr nennen, da seine spätere Darstellung (Ersch und Gruber I, 81 p. 378) von einer besonderen Beziehung auf Plato nichts besagt. In einer Frage wie dieser soll man nicht eines grossen Forschers vergessen, der eine gleiche Ansicht vertrat. F. A. Wolf (Vorles. über die Alterthumswiss. II p. 265): „Der Hauptgedanke ist, die Weiber sehen ein, dass die Männer den Staat dumm regieren, und hier macht er Plato's Buch de Republica lächerlich.“ Aehnlich Bernhardy Gr. Lit. IIb 2. Aufl. p. 582, der wenn auch nicht eine Beziehung zum Staat, so doch zu Plato's mündlichen Vorträgen voraussetzt. Er adoptirte wohl die Ansicht Schleiermacher's (Pl. W. W. II, 1. 3. Aufl. p. 16 und III, 1. 2. Aufl. p. 23).

Leibnitz hat einmal erklärt, dass man die Wahrheit der Geometrie bekämpfen würde, wenn sie unseren Interessen zuwiderliefe. Es ist der frühzeitig hervorgehobene Einfluss des Willens auf unser Erkenntnissvermögen. Die Platoniker haben offenbar ein unbedingtes Interesse, die Beziehung zu widerlegen. Denn die Datirung des Staates nach der Zeitbestimmung der Ekklesiazusen bringt die grössten Unverträglichkeiten in die angenommene Reihenfolge der platonischen Schriften. Wie sehr die Meinungen über diese sonst auseinandergehen, der Staat wird von Allen als ein Werk der reifsten Periode betrachtet. Sollte diese schon in das erste Decennium des Jahrhunderts fallen?

Ich meine nicht, dass unsere platonische Forschung diese Frage mit verschlossenen Augen behandelt hat; indess treibt sie der Druck der Tradition, die den Staat als eines der letzten Glieder der platonischen Gedankenkette ansieht, unwillkürlich zu haltlosen Einwendungen.

Ich setze aus Zeller's neuester Bearbeitung der Ph. d. Gr. die bezüglichen Bemerkungen p. 466 her.

„Gälte der Angriff einer bestimmten Person, so würde der Dichter, dessen Absicht der Masse seiner Zuhörer fast ganz unverständlich geblieben wäre, diese Person ohne Zweifel trotz der neuen Gesetze gegen die Verspottung von Personen auf dem Theater, die ja doch Andere von Anzüglichkeiten gegen Plato nicht abhielten, deutlich genug zu bezeichnen gewusst haben.“

Darauf ist zu erwiedern: Wenn Jemand behauptet, dass die Ekklesiazusen Plato angreifen, so hat er mehr als nöthig ist behauptet. Für die bestrittene Frage ist nur von Wichtigkeit, dass ein platonisches Paradoxon der Gegenstand nicht sowohl des Angriffes, als der komischen Persiflage sei.

„Aber dies geschieht nicht bloss nicht, sondern V. 578 sagt er ausdrücklich, jene Vorschläge, die man für eine Parodie der platonischen hält, seien noch nie gemacht worden.“

Die Worte V. 578

ἀλλὰ πέραινε μόνον
μήτε δεδραμένα μήτε εἰρημένα πω πρότερον

sind ohne Belang für die Entscheidung. Sollte die edele Sippe, die sich der Praxagora gefangen giebt, wirklich von den *πρότερον εἰρημένα* der philosophischen Literatur unterrichtet sein müssen? Für sie konnte der Gedanke, auch wenn schon ein Jahrhundert lang die Speculation darüber gesonnen hätte, als ein völlig neuer gelten. Viel eher scheinen diese Worte ein Beweis dafür, dass nicht, wie Droysen Aristophanes III p. 312 1. Aufl. und Bergk a. a. O. vermutheten, die Frage damals vielfach verhandelt worden sei. Sie sprechen, dünkt mich, für ein Unicum. Ist übrigens die Komödie verpflichtet, die Träger der Ideen, welche sie verspottet, mit Namen zu nennen? Aber Aristophanes nennt doch sonst die Namen. Ich glaube, dass dies Nichts entscheidet. Jene Männer waren bekannt, theils durch ihre Politik, theils durch die Bühne; mit ihrem Namen verband das Volk eine bestimmte Vorstellung. Ein Plato, ohne thätigen Antheil an dem öffentlichen Leben, mit einem den höchsten Weisen des Gedankens zugewandten Sinn, war für das profanum vulgus eine unbekannte Grösse. Wer eines Namens bedarf, nehme den Aristyllos, in dem Meineke (Histor. Crit. p. 288) und Bergk (Fragm. Comic. II p. 1162) den Verfasser des Staates mit Sicherheit zu erkennen glaubten. Und gesetzt, er war ihm bekannt: hatte Aristophanes vielleicht einigen Anlass, aus dem Missgeschick der Wolken eine Lehre zu ziehen? Oder war er mit den Jahren etwas vorsichtiger geworden, mit den plumpen Idolen seiner Vaterstadt auch ihre Götterbilder in den Staub zu ziehen? Oder flösste ihm die Persönlichkeit Plato's eine Achtung ein, dass er nur mit der Theorie, nicht mit dem Menschen sein Witzspiel treiben wollte? Oder — wenn er wirklich der biedere Parteimann des Archaismus war — hatte er eine Ahnung von der platonischen Wahrheit und erprobte er die Schneide seiner Komik nur an ihrem offenbaren Auswuchs? Ich behaupte von Alle dem nichts als sicher, nicht einmal als wahrscheinlich; indessen die Möglichkeit so zu erklären, lässt sich wenigstens ebenso gut vertheidigen als Zeller's gar zu peremptorische Ablehnung.

„Ihrem Hauptzweck nach gehen sie, wie dies der Dichter wiederholt und unzweideutig zu verstehen giebt, nur auf die

gleichen sittlichen und politischen Zustände, welche schon von den Rittern, Wespen, der Lysistrata, den Thesmophoriazusen vorausgesetzt werden, und welche auch nach der Restauration Thrasybul's sich nicht geändert hatten: die Weiber- und Gütergemeinschaft wird als demokratisches Extrem, nicht als das Hirngespinst eines aristokratischen Doctrinärs, auf die Bühne gebracht."

Aristophanes mag auf die gleichen Zustände zielen, denen er schon in früheren Komödien seine Aufmerksamkeit schenkte; der Communismus mag unter seinen Händen als ein demokratisches Hirngespinst erscheinen, so ist damit wohl verträglich, dass er das platonische Paradoxon in den Organismus seiner oft bekundeten Gesammtanschauung aufgenommen hatte. Spielte er versteckt auf Plato an — welches Interesse hätte sein Publikum für einen so esoterischen Denker haben können, dass er seinen Namen nennen sollte? —, so hätte er für sich die Genugthuung, die aristokratische Speculation durch ihre aufgezeigte Verwandtschaft mit dem Radicalismus compromittirt zu haben. Indess will ich, obwohl es mir wahrscheinlich ist, von der versteckten Anspielung nichts sagen: denn mir ist das Zugeständniss ausreichend, dass der Dichter die ihm passenden Stoffe nahm, wo er sie fand. Er fand sie hier wahrscheinlich durch Hörensagen in den geselligen Cirkeln Athens und durfte sie, ohne den Verdacht persönlicher Bosheit zu erregen, zum Thema einer neuen Dichtung machen, da seine Muse sich schon längst in ähnlichen Vorwürfen bewegt hatte. Uebrigens erlaubt auch der Gegensatz von „aristokratischem Hirngespinst" und „demokratischem Extrem" einen berechtigten Einwand. Man könnte nach dem Verlauf der Komödie nur von einem demokratischen Hirngespinst reden; denn die betreffende Idee erscheint doch als von sehr solitärer Abkunft. Praxagora muss erst ihre Landsleute bekehren. Wäre diese Idee verbreitet gewesen, so hätte sie der Dichter wohl anders inscenirt. Wie wenn man sagte: Aristophanes habe das aristokratische Hirngespinst als eine im Grunde demokratische Einfalt darstellen wollen? Indess entspräche auch dies der Wahrheit nicht, da die platonische Aristokratie mit dem hellenischen Begriff derselben nichts gemeinsam hatte.

„Was aber die Aehnlichkeit einzelner Züge mit platonischen betrifft, so ist diese meiner Ansicht nach (welche hierin von Susemihl II, 297 abweicht) durchaus nicht so individuell, dass sie sich nicht ganz ungesucht aus der Voraussetzung einer Weiber- und Gütergemeinschaft auf griechischem Boden ergeben sollte.“

Hier bin ich geneigt, auf Zeller's Seite zu treten. Es kann wie ein Missgriff erscheinen, die bacchantische Laune des Dichters an dem Gehalt einer grossen Denkerleistung zu messen. Man hätte besser gethan, nicht aus Citaten zu schliessen, sondern aus dem Geist des Ganzen. Ernst sich in eine ernste Individualität zu vertiefen, war nicht die Sache und Neigung des Aristophanes. Vielleicht war sie überhaupt den Dichtern in ihrer Stellung zur Philosophie abhanden gekommen, Angesichts der heftigen Gegnerschaft, welche die Speculation gegen den Göttermythus und damit gegen die eigenen Dichterthemen bekundet hat: ich meine die *παλαιὰ διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ*, von der Plato 607 B erzählt, von der er selbst, wie das II., III., X. Buch seines Staates darthun, mächtig ergriffen war. Könnten die Ekklesiazusen eine Rückwirkung dieses gegen die gesammte Poesie unternommenen Angriffes sein?

Ich verzichte gern darauf, die weiteren Möglichkeiten aufzuzählen, welche die Beziehung zwischen Poesie und Speculation im vorliegenden Falle erklärlich machen. Mir genügt die Thatsache, dass sie Männern wie Schleiermacher und Wolf, wie Meineke und Bernhardy als offenkundig erschien, dass auch Gegner — ich nenne Susemihl und Teuffel, Plato's Staat, Uebersetz. Vorrede p. 18 — sich dem Eindruck einer auffälligen Aehnlichkeit nicht entziehen konnten. Und bei dem hohen Gewicht, welches Zellers Ueberzeugungen von jedem Sachkundigen eingeräumt wird, kann ich doch seinen Widerspruch nicht zureichend begründet finden. Was dagegen von Anderen vorgebracht ist, um vielmehr die wesentlichen Ungleichheiten darzuthun, beruht auf einem Missverständniss in Betreff des Streitpunktes. Dass Aristophanes nicht naturgetreue Farben liebt, wenn er seine Opfer der Bühne überantwortet, braucht nicht besonders gesagt zu werden; er hat am Sokra-

tes eine wahrhaft thersiteische Rolle gespielt. Also soll Niemand behaupten, er habe den Wortlaut der Politie vor Augen seine Komödie gedichtet, bedacht dem Verfasser kein Unrecht zu thun. Er nahm, was seinem Zwecke diente; für seine Extravaganzen muss man zunächst das Wesen der Komik verantwortlich machen.

Wenn man dagegen an die *ἀντιλογίαι* des Protagoras gedacht hat — zuerst wohl Socher, Platon's Schriften p. 343 Anm. —, der nach einer Notiz bei Diogenes der eigentliche Quell der platonischen Neologie gewesen sein soll, so kann das Wunder nehmen. Ich will nicht von dem Autor dieser Notiz selbst reden, der damit den Plato herabzusetzen gedachte. Aber was wissen wir denn von diesem Buch? Warum zu dem Unbekannten und Unverbürgten seine Zuflucht nehmen, wenn das Verständliche in grossen Lettern vor Augen liegt? Ich glaube dieser Ersatz, den selbst Bergk für seine frühere Ansicht gewählt hat, kann die Frage nur verdunkeln.

Ich bediene mich deshalb auf Grund der Gellianischen Notiz, — die wenigstens noch heut in Teuffel a. a. O. p. 20 einen Fürsprecher gefunden, während ihr Ueberweg Untersuch. über die Echtheit p. 212 nicht widersprechen will — der oben angegebenen Hypothese. Plato hatte ursprünglich die Weibergemeinschaft nicht im Sinne; seine erste Darstellung wenigstens am Schluss des III. Buches verräth nichts davon. Von der Consequenz seiner Gedanken getrieben, sprach er sie dann in der Form eines Axioms aus, dessen nähere Besprechung durch den hastigen Beifall des Adeimantos sorgfältig vermieden wird. Der Herausgabe dieses Abschnittes folgten die Ekklesiazusen. Ihnen gegenüber mochte Plato sich zu einer Abwehr verpflichtet fühlen; er bewies mit wohlbedachten Gründen das Folgerechte seiner Ansicht.

So werden die Aeusserungen über die Polemik der Komödie verständlich, die er dem V. Buche eingeflochten hat. Wer den ganzen Bau des Staates überblickt, wo ein Reformer Stein für Stein aus neuem Stoff zusammenfügt, wird von diesen Aeusserungen den Eindruck bekommen, dass etwas vorgegangen sein muss. So intensiv absichtlich scheinen sie, so auf einen naheliegenden Zweck bedacht, dass sie in dieser

Form eine ausnahmsweise Bedeutung in Anspruch nehmen. Denn Plato legt sonst die Zeugnisse der Verwunderung und Opposition seinen Zuhörern oder, wenn man lieber will, seinen Mitunterrednern in den Mund. Er that weislich daran: den stolzen Gang seiner Gedanken verstanden nur die Jünger, nicht die Kinder der Zeit. Er hätte sich vergeblich mit diesen abgemüht.

Auf dieser Hypothese können sich Aristophaneer und Platoniker die Hand reichen. Meineke's Ansicht (a. a. O. p. 288 de communione bonorum doctrina in Ecclesiazusis manifesta irrisione traducitur) und die Boeckh's (de simultale p. 26 Plato quinto Reipublicae libro lepidorum hominum facetiis perstricta haec placita significans, Aristophanis comoediam respicere videtur) werden beide verträglich, wenn man die Didaskalie der Ekklesiazusen der Herausgabe des V. Buches vorangehen lässt.

Wo bleibt dann aber die Aehnlichkeit, die man gerade zwischen einzelnen Versen der Komödie und den Gedanken des V. Buches erkannt zu haben glaubte? Es bedarf dieser ähnlichen Stellen nicht, die von Jedem nach seiner persönlichen Ansicht beurtheilt werden würden oder schon sind, ohne dass nur ein Punkt des Einverständnisses dadurch gewonnen ist. Der bezügliche Abschnitt der Politik ist mit dem III. Acte schlechthin incommensurabel. Einzelne Worte erinnern daran, dass von einer gleichen Sache die Rede ist; der Vergleich indess belehrt, dass es nicht die gleiche Sache sei. Die Waffe der Komik scheint vergeblich geschwungen. Nur wer Plato nicht kennt kann sagen, diese lockeren Witze treffen. Und das ist der grösste Komödiendichter der Welt?

Ich huldige Aristophanes dem Menschen nicht. Der Mann der mendacissima malevolentia, der maledicentissimus irrisor quorundam optimorum — nach Valckenaer — steht heut in unverdienten Ehren. Sein Dichtergenius ist aber gerade so gross, dass man ihm nicht unnöthig künstlerische Missgriffe aufzwingen soll. So lange sich Plato mit der kurzen Andeutung des IV. Buches zufrieden gab, konnte der Witz an sie seine bunten Bilder hängen. Eine Ansicht, welche die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft aufhebt, war für den

Komiker, welcher der Zeit auf ihren Dienst passte, ein kostbarer Fund. Er hatte volle Freiheit, sich die Sache nach Laune auszumalen. Plato dagegen mochte sich über eine Kritik nicht beunruhigt fühlen, die mit seinen Worten spielte, statt die Kehrseite seiner Ideen aufzuweisen. Darum giebt er im V. Buche nicht ausdrücklich zu verstehen, dass der Soccus bereits gesprochen habe (*οὐ φοβητέον, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν* 452 B) — das Gesprochene war für ihn nihil ad rem —; aber er räth ihm, einen Augenblick sein Handwerk zu verlassen (*μὴ τὰ αὑτῶν πράττειν*) und darüber nachzudenken, wie ein inzwischen allgemein gewordener Brauch noch vor Kurzem dem Hellenen lächerlich erschien (452 C), dazu fügt er das theoretische Recept, dass der Witz nur Thorheit und Gemeinheit geisseln dürfe (452 E).

Hätte Aristophanes, wenn er Näheres über das V. Buch gewusst, sich die Gelegenheit entgehen lassen, über die *γυμνὰς πρεσβυτέρας ὥσπερ τοὺς γέροντας, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὅμως φιλογυμναστῶσιν* 452 A oder über ihre *ὅπλων σχέσιν καὶ ἵππων ὀχήσεις* 452 C zu scherzen? Mit einem cynischen Sturzbad hätte er den verwegenen Einfall übergossen. Gerade bei diesem bekennt Plato seine Gleichgültigkeit gegen die *σκώμματα χαριέντων, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν*. Wenn das *κοινόν* ihr Hohngelächter in Bewegung setzte, wie musste sie dieser neue Sittencodex stimmen? Plato fürchtete sich nicht vor dem Gelächter — *γέλωτα ὀφλεῖν* 451 A: *παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε.* Vielleicht wusste Aristophanes, dass ein zweiter Pfeil machtlos von diesem gepanzerten Stolz zurückprallen musste.

Karsten hat in seiner Commentatio Critica über die platonischen Briefe p. 127 in einer Stelle des siebenten Briefes (326 A) eine Bestätigung der Wechselverhältnisse zwischen Politik und Ekklesiazusen erkennen wollen. Wie erwünscht ein anderweitiges Zeugniss für diese Frage wäre, so kann ich nicht zugeben, dass jene Stelle, wenn sie auch direct oder indirect aus dem platonischen Staat bezogen worden ist, ein Moment für die Abfassung dieses Werkes vor der sicilischen Reise sei. Dieser Brief ist ein eigenthümliches Phänomen, das noch seiner Erklärung wartet. Hier soll nur seine Beweis-

kraft für die antiplatonische Beziehung der Ekklesiazusen in Abrede gestellt werden.

Sollte nun doch Jemand sein, der das Thema der Komödie, wenn einmal eine Beziehung zu Plato angenommen werden soll, ohne eine gewisse Kenntniss des V. Buches unfasslich findet, so liesse sich folgender Ausweg vorschlagen. In einer Stadt wie Athen wird eine Leistung wie das IV. Buch ihren Widerklang gefunden haben. Wir haben keine Vorstellung von dem Maass des Beifalls und der gewonnenen Verbreitung. Aber ohne Zwang lässt sich annehmen, dass Plato über seinen Aphorismus befragt worden ist. Man nehme an, dass er ihnen das Wichtigste seiner späteren Ausführungen mitgetheilt hat, so konnte ein gewisser Durchschnitt seiner Forderungen — wenn auch nicht ihre Begründung — dem intelligenten Publikum vorher bekannt geworden sein. Abenteuerlich wie er in solcher Form erscheinen musste, hat er seine Rückwirkung auf die Komödie geübt. Immerhin liesse sich auch denken, dass Plato die Winke des V. Buches an die Komiker zu einer Zeit gab, wo er erst von einem nahe bevorstehenden Angriff des Aristophanes wusste.

Schleiermacher (a. a. O. p. 23) erkannte die „deutlichen Spuren,“ von denen die platonische Forschung unserer Tage wenig wissen will. Auf seiner Seite stehen andere so hervorragende Männer, dass diese Vertheidigung nicht als ein Wagniss erscheinen kann, zumal die Gegner wirklich Widerlegendes nicht gesagt haben. Man kann versucht sein von den Vertretern der ersteren Ansicht zu behaupten, dass sie auch nichts bewiesen haben. Es mag sein; aber gewisse Dinge zwingen sich so energisch der Beobachtung auf, dass man sie nicht leugnen kann, wie sehr man auch die Einsicht in ihren Zusammenhang vermisst. Das war die Erfahrung, welche Schleiermacher, Wolf und ihre Genossen an sich gemacht haben. Wir würden sicher auch Zeller und seine trefflichen Mitarbeiter unter ihnen zu nennen haben, wenn nicht das Vorurtheil von der späteren Abfassung des Staates die Freiheit ihrer Kritik beeinträchtigt hätte.

Ich suche in dem besprochenen Wechselverhältniss keine directe Stütze für meine abweichende Ansicht über die Dati-

rung der Politie. Ich möchte vielmehr noch einmal ausdrücklich den hypothetischen Character der vorstehenden Bemerkungen hervorheben. Wenn man sie der Beachtung für werth hält, mag es um des Versuches willen geschehen, die Wahrnehmungen grosser Vorgänger zu verdeutlichen. Jene Datirung selbst aber soll sich allein durch innere Gründe rechtfertigen; der Inhalt des Werkes selbst hat das Beweismaterial zu liefern. Beziehungen zu anderen Erscheinungen der Literatur, zumal zu einer Dichtung, deren genaue Zeitangabe sich der emsigsten Forschung entzieht, können zunächst nur einen Indicienwerth beanspruchen.

Wenn man aber geneigt ist, aus der oben dargelegten Abwesenheit erkenntnisstheoretischer Elemente einen Schluss auf die Chronologie des Staates zuzulassen; wenn man dabei der Verwandtschaft gedenkt, die schon von anderen zwischen dem I. Buche und den sogenannten Erstlingsdialogen geltend gemacht worden ist, so dass sich also das II.—IV. Buch unmittelbar an eine Arbeit von primitivem Character schliessen; und wenn man nachher alle Kernsätze der xenophontischen Sokratik in ihnen wieder finden wird — so will ich es dem Urtheil des Lesers überlassen, ob die Erörterungen über den geschichtlichen Zusammenhang von Dichtung und Speculation auf einem beachtenswerthen Grunde beruhen, und ob das Hinaufrücken des Staates bis an die Grenzjahre der beiden ersten Decennien etwa durch eine irrige Voraussetzung über die Tendenz der Komödie und die eigentliche Abkunft ihrer Ideen bestimmt ist. Der Verfasser wenigstens kann versichern, dass ihm die Ueberzeugung von der frühen Entstehung der ersten Bücher wegen ihres engen Zusammenhangs mit der xenophontischen Darstellung und ihrer primitiven Gedankenwelt längst feststand, bevor er die Data der Ekklesiazusen kennen und würdigen lernte.

Das V. Buch hat den Vorzug einheitlicher Composition. Ich will nicht sagen, dass dies ein Zeugniss für den Fortschritt des Denkers selbst sei, obwohl ich es auch nicht leugnen will. Vielmehr scheint der supplementarische Character des Ganzen, der mit wenigen zur Aufklärung übergangener

6*

Schwierigkeiten bestimmten Ideen haushält, diesem Buche ein durchgearbeitetes Gepräge zu geben. Die Kraft des Gedankens ist auf wenige Punkte concentrirt. Wo fände sich in der gesammten platonischen Literatur ein Abschnitt, der wie dieser so gewissermaassen handgreiflich gedacht und dargestellt wäre? Wo ist in unserer Systematik ein Raum für diesen ausgesprochenen Naturalismus?

Entschlagen wir uns der Idee, dass wir in einem philosophischen Buche die Symmetrie eines Kunstwerkes zu suchen haben, so werden im V. Bucke vier Themen besprochen: die politische Thätigkeit der Weiber, die Weiber- und Kindergemeinschaft, Krieg und Völkerrecht, der Unterschied von Philosophie und Philodoxie.

Den Eintritt der Weiber in den politischen Beruf fordert die *φύσις*, d. h. auch hier die angeborene Energie, die beiden Geschlechtern eignen soll, und dass das eine das schwächere ist (455 D *ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.* cf. 451 E). Wie die Hunde ohne Ansehen des Geschlechts alle wachen und jagen müssen (451 D), so hat das Weib an allen Angelegenheiten des öffentlichen Lebens theilzunehmen und ist mit denselben Bildungsmitteln zu diesem Berufe vorzubereiten. Denn viele Weiber sind zu vielen Dingen besser als viele Männer (455 D *γυναῖκες πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά*). In der Regel wird das *ζῷον πολιτικόν* als aristotelisches Eigenthum angesehen und ist es in dieser Form unzweifelhaft. Die Elemente der Definition liegen aber schon bei Plato vor. Der Mensch ist ein *ζῷον* (455 E, 466 D, 467 A); die Bedürftigkeit (*ἡ ἡμετέρα χρεία* 369 C) begründet das Gemeinleben.

Ich verspare die Beleuchtung der thierweltlichen Parallelen auf einen späteren Abschnitt und schalte nur zwei Bemerkungen ein.

Es wurde schon einmal gesagt, dass die Dialogik des Staates eine Scheinform sei. Plato setzt sich nicht mit anderen Standpunkten auseinander, widerlegt nicht — eine Ausnahme ist das I. Buch — sondern trägt seine Theorie vor.

Bündig drückte das Socher a. a. O. p. 349 aus: „Alle bisher genannten Werke sind theils bloss protreptisch, theils sind die philosophischen Aufgaben mehr berührt als aufgelöst; oft nur zweifelhaft, oder in mythischer Hülle vorgetragen; sie sind Fragment und nicht System: die Politeia dagegen ist bestimmend; das Theoretische und Praktische, das Politische und Moralische im Zusammenhange umfassend: Probleme verwandeln sich hier in Behauptungen, Fragen in Sätze, Fragment in System; der nichtwissende Sokrates in einen wissenden.“ Ebenso Schleiermacher a. a. O. III, 1 p. 9: „Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten vor.“

Wir haben in dem ersten Abschnitt dieses Buches ein schlagendes Zeugniss für die hybride Natur dieser Dialogik: 453 A *βούλει οὖν ἡμεῖς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀμφισβητήσωμεν, ἵνα μὴ ἔρημα τὰ τοῦ ἑτέρου λόγου πολιορκῆται;* Was heisst das? Glaukon und Adeimantos sind nicht Mitunterredner, sondern Zuhörer. In der kritischen Frage, die Plato behandelte, will er den Gegner zu Worte kommen lassen. Da aber die Zuhörer keine Gegner sind, so fingirt er sich selbst als Gegner und spricht in solchem Sinne. Das ist eine sehr merkwürdige Wahrnehmung, und ich weiss nicht, wie man diese durch neun Bücher hindurchgehende Scheindialogik mit den Erfahrungen der anderen Bücher zusammenstimmen macht. Vielleicht aber lässt man sich erinnern, dass gewisse Capitel der Memorabilien von Sokrates auch nur als einem Vortragenden sprechen. Beide werden die Eigenthümlichkeit grosser Geister gehabt haben, sich nicht mit dem Gegner in ermüdender Eristik herumzuzerren, sondern ihre Meinung auszusprechen. So hat es Xenophon, so Plato selbst in seinem grössten Werke von Sokrates bezeugt. Diese ganze Dialogik ist eine Unnatur, und wir sind mit ihr gerade so weit gekommen, dass man Plato mit dem Cirkel zu lesen beginnt. Wir spüren der Dramaturgie und dem Ebenmaass der dialogischen Theilstücke nach und verlieren darüber den Gedanken. Wollte man doch nur für eine Spanne sich von Plato

dem Künstler trennen und die ganze Aufmerksamkeit dem Denker widmen, dessen Ideen noch so wenig verstanden sind, dass wir für die Würdigung der Form keinen haltbaren Standpunkt haben.

Die zweite Bemerkung ist die. Man wird einwenden, sagt Plato, dass nach dem Grundsatze *ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖ ποιεῖν* beiden Geschlechtern auch verschiedene Functionen im Staate zukommen müssen. Darauf erwiedert er: 453 E *ἦ γενναία ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης. Τί δή; Ὅτι δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν, ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν. ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.* In unsere Sprache umgesetzt, gründet sich der Unterschied von *ἔρις* und *διάλεκτος* auf den Unterschied von wörtlichem und sachlichem Denken. Hier liegt ein Keim für die Lehre der idola fori, welche die englischen Empiristen weiter ausgebildet haben. Plato warnt mit Worten zu philosophiren und die Dinge zu vernachlässigen. Wer sich die Mühe nimmt die platonische Literatur sorgfältig durchzugehen, wird sich über den Widerspruch befremdet fühlen, in den er zu seiner bessern Einsicht getreten war oder nachher trat: vorausgesetzt, dass er wirklich die ganze Verantwortlichkeit für ihre Entstehung trägt. Denn die Speculation auf Grund der Worte, und zwar der sterilsten, denen keine Wirklichkeit entspricht, füllt mit die ganze Breite der platonischen Literatur aus. Geht sie dem Staate voraus, so verläugnet er sich selber; denn wir hätten es mit Eristik, nicht mit wissenschaftlicher Forschung zu thun. Folgt sie ihm nach, so ist er seiner besseren Einsicht untreu geworden — was allerdings sehr wohl denkbar ist —, und sein Schriftstellerthum ist ein Fall von einer Höhe, auf der er einsam stand. Er verlangte Emancipation von der Sprache und Prüfung der Dinge. Er tauschte — nach der Tradition — dafür ein die Knechtschaft der Sprache und die Negation der Dinge.

Aber bezeugt die angeführte Stelle so unzweifelhaft diese Unterscheidung des Denkens auf Grund der Worte vor dem Denken auf Grund der Wirklichkeit? Ich muss den Leser

bitten, die sich anschliessende Verdeutlichung des Textes prüfen zu wollen. Das Beispiel besagt dasselbe wie die nicht misszuverstehende Definition. In dem *κατ' ὄνομα* und *κατ' εἴδη ἐπισκοπεῖν* liegt ein Kriterion für die Theilung der gesammten platonischen Literatur.

Worin liegt die Differenz zwischen *κατ' ὄνομα* und *κατ' εἴδη*? Man hüte sich, *εἶδος* in transcendentem Sinne zu nehmen; die Belegstellen am Schlusse dieses Abschnittes werden dagegen zeugen. *Εἶδος* ist, wie in den voraufgehenden Büchern, ein Klassenbegriff für gleichartige Dinge oder Erscheinungen. So bildeten die Modi des Begehrens und Wollens ein *εἶδος*, andere unter sich gleichartige Phänomene des Seelenlebens wiederum ein *εἶδος*. In ihrer weitesten Generalisation werden sich alle Dinge zu verschiedenen *εἴδη*, im Sinne der naturwissenschaftlichen genera, absondern. Plato verwirft nun in der fraglichen Stelle den Schluss von dem Satze *ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖ ποιεῖν* auf die Nichtbetheiligung der Weiber am Regiment als eristisch; denn er sei nur *κατ' ὄνομα* durch eine Combination von *ἄλλο* und *ἄλλο* zu Stande gekommen. Die Dialectik dagegen frage *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον* (454 B), d. h. er verlangt eine sachliche Bestimmung des *ἕτερον* und eine sachliche Beziehung des *ποιεῖν*. Die *εἴδη* sind also die Dinge selbst, die aber für die wissenschaftliche Behandlung in genereller Absonderung gedacht werden müssen. Die Frage wie das genus zum Individuum sich verhält, ist von Plato bis zu dieser Stelle hin weder berührt noch angedeutet. Und doch befinden wir uns schon in der Mitte des Werkes, in welches Plato seine reifsten Anschauungen niedergelegt haben soll (Boeckh, de simultate p. 26 Quid vero quod divino hoc opere summa continetur eorum omnium placitorum, quae in ceteris libris disputata sunt, singulis doctrinae per minora scripta sparsae quasi radiis hoc libro in unum collectis) und haben das Wort *εἶδος* vielfach gefunden, aber ohne eine Spur von dem ontologischen Sublimat, als welches wir es zu begreifen pflegen.

Der zweite Abschnitt handelt von der Weiber- und Kindergemeinschaft. Das leitende Princip dieser Einrichtung ist das *ὠφέλιμον*. Der Staat ist ein Gegenbild seiner zerrissenen

Vaterstadt; daher ist er auf die Einheit bedacht. Was die Menschen aneinander ketten soll, ist das gleiche Gefühl, mit dem auf Jeden Glück und Unglück zurückwirkt (*ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι* 464 D). So zählt hier jedes Kind viele Eltern, jedes Elternpaar erkennt in der ganzen Stadtjugend ihre Familie. Also dieselbe Lust, derselbe Schmerz in Allen ist das unzerstörbare Bindemittel. Die Art der Weibergemeinschaft ist wieder durch animalische Analogien beglaubigt; eine Veredlung der Menschen durch Züchtung schwebte unserem Denker vor. Bemerken wir nur, wie er diese lose Geschlechterverbindung durch gottesdienstliche Feier zu befestigen sucht.

Plato hat mit Emphase am Eingang dieses Buches den Satz aufgestellt: 457 B *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.* Er beherrscht, wie man aus der Darstellung entnimmt, diesen ganzen Abschnitt. Er will die Frage, abgesehen von der Möglichkeit zunächst nur nach dem Gesichtspunkt des *ὠφέλιμον* beurtheilt sehen; *ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων* (459 D) wird sogar die Lüge gerechtfertigt. Man sieht, dass er dem Widerstand der Wirklichkeit Trotz zu bieten versteht. Ist das Ziel dieses Preises werth? Die Stadt wird eine Gemeinschaft seliger Menschen (458 E), die ein Leben führen *μακαριστοῦ ὃν οἱ ὀλυμπιονῖκαι ζῶσι μακαριώτερον* 465 D (cf. 466 A).

In dem V. Buche lebt ein naturalistischer Geist. Die paradoxen Mittel, die es vorschlägt, arbeiten den ursprünglichsten Bedürfnissen des Menschen in die Hand. Was musste Plato zugestossen sein, dass er im VII. Buche dieses befriedigte Dasein, wo jedes Herz für Alle schlägt, wieder von sich wies? Keine Brücke führt von diesem irdischen Elysium zu der Schattenwelt der Troglodyten. Dazwischen liegen — wie man vermuthen darf — die Abgründe eines verderbten Volksgeistes, wo sein Mahnwort ungehört verhallte, vielleicht auch der Schiffbruch seiner letzten sicilischen Hoffnung. An diesem Problem, das im V. Buche eine zukunftsfrohe Eudaimonie, im VII. Buche ein trostloser Pessimismus gepredigt wird, ein Pessimismus als Begleiter einer fast mystischen, dem Jenseits zugewandten Speculation — an diesem Problem

hat sich die Theorie der sachlichen und künstlerischen Einheit noch nicht versucht.

Der dritte Abschnitt handelt vom Krieg und Völkerrecht. Schon die Knaben lernen den Anblick der Schlachten ertragen; schnelle Rosse tragen im Falle einer Niederlage den kostbaren Nachwuchs in Sicherheit. Der feige Kämpfer wird in den dritten Stand verstossen. Wieder einmal mischt sich in seine Philanthropie eine mitleidlose Regung: wer lebend gefangen wird, soll dem Gutdünken des Siegers verfallen. Eine grausame Ironie liegt in seinen Worten 468 A: *τὸν δὲ ζῶντα εἰς τοὺς πολεμίους ἁλόντα ἆρ' οὐ δωρεὰν διδόναι τοῖς θέλουσι χρῆσθαι τῇ ἄγρᾳ ὅ τι ἂν βούλωνται;* Plato ist nicht frei von Schroffheiten. Der Sieche soll unbarmherzig sterben, der mit heillosen sittlichen Gebrechen Behaftete getödtet werden. Mit den Neugeborenen verfährt er wie ein Barbar; die Lüge handhabt er als politische Medicin. Wie wohl ein edler Sinn mit solchen Ausschreitungen verträglich ist, zeigt uns Neueren am Besten das Beispiel Le Maistre's. Der Druck der Zeit verleitete ihn, auch in das gesunde Fleisch zu schneiden.

Erfreulich heben sich dagegen die völkerrechtlichen Grundsätze ab. Man muss zu dem IV. Buche zurückgehen, um den Fortschritt zu ermessen. Da sollte es seinen Kämpfern leicht sein, auch wenn ihrer nur tausend wären, sich gegen die factiösen Nachbarn zu behaupten (423 B). Denn des Geldes bedurften sie nicht; von einem Bündniss bedroht, ziehe man die Gegner auf seine Seite und verspreche ihnen die Beute: gewiss sei das lockender für sie als der Kampf mit den *κυσὶ στερεοῖς τε καὶ ἰσχνοῖς* 422 D. Der Krieg galt ihm damals als permanent; nur für ihn rüstete er sein stehendes Kriegslager aus.

Im V. Buche tritt die Einheit der Griechenstämme in sein Bewusstsein. Statt der Römerklugheit, den Gegner theilend zu beherrschen, vertritt er die Idee einer bei allem Zwist verwandten und befreundeten Nation, in der nur Aufruhr der Glieder, nicht Krieg entstehen könne (470 C). Gegen die brutalen Satzungen der Zeit fordert er, die Griechenstädte nicht zu knechten. Das Joch der Barbaren würde ihnen erspart bleiben, wenn sie in gegenseitiger Schonung ihre Macht gegen jene wendeten (469 C). Wer ist der Vater des Gedankens:

Plato oder Isokrates? Keine Griechenstadt soll geplündert, kein Begräbniss gehindert werden. Die erbeuteten Waffen sollen nicht mehr die Heiligthümer schmücken (*ἐάν τι ἡμῖν μέλῃ τῆς πρὸς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας εὐνοίας* 469 E), die Aecker nicht verwüstet, die Häuser nicht niedergebrannt werden. Feind sei nie die Menge, sondern nur der Urheber des Aufruhrs; nur so weit soll die Feindschaft fortgeführt werden, bis diese von ihren eigenen Landsleuten zur Sühne gezwungen werden. Das gegenwärtige Verfahren sei barbarisch und nur gegen Barbaren anzuwenden. Sehr bezeichnend sagt er 471 A *εὐμενῶς δὴ σωφρονιοῦσιν, οὐκ ἐπὶ δουλείᾳ κολάζοντες οὐδ' ἐπ' ὀλέθρῳ, σωφρονισταὶ ὄντες, οὐ πολέμιοι.*

Also er wirbt um das Wohlwollen der Griechenstädte (470 A); seine martialische Schöpfung beugt sich vor der Idee nationaler Verwandtschaft und Gemeinschaft. Es ist zu befürchten, dass sein Bau auf dieser neuen Grundlage keinen Platz haben wird. Was soll ein stehendes Heer, das nicht Krieg führen darf? Offenbar stimmt die halbe Politik des IV. Buches besser zum Geiste seiner Theorie. Aber das V. Buch ist eudämonistisch; das überfliessende Glück kommt auch den Nachbarn zu Gute.

Der vierte Abschnitt behandelt das Wesen der Philosophie in ihrem Unterschiede von der Philodoxie. Plato scheint auf diese Trennung das grösste Gewicht zu legen. Wer noch eine ganze Reihe von Schriften vorausgehend denkt, wird seine Mühe haben, diese weitläufige Behandlung eines exoterischen Satzes zu erklären. Die Entgegensetzung von *δόξα* und *ἐπιστήμη* sucht man schon im frühesten Stadium seines Schriftstellerthums. Diese Erörterung setzt aber nichts voraus, nicht einmal das scheinbar Einfachste und Gewisseste. Und doch sind wir schon im V. Buche. Sollte Plato nie dahin gekommen sein, auch nicht in seinem tiefsinnigsten Werke, diese Rudimente als selbstverständlich anzusehen? Nach der Ansicht unserer Forschung müsste das verneint werden; indess lässt sich darüber auch anders denken.

In der Ueberzeugung, dass ein Werk wie der Staat den Zusammenhang der Ideen aus sich heraus, ohne Beihülfe

anderer Schriften, rechtfertigen muss, haben wir nur einen Rückblich auf die δόξα der vorangehenden Bücher zu werfen. Darüber ist das Nöthige schon zusammengestellt. Die δόξα war ein solides Vermögen, und τὰ ὄντα δοξάζειν war ἀληθεύειν. Plato hatte also den terminologischen Unterschied noch nicht, und wer es behauptet spielt mit den Worten. Was meint man nun vom Theätet? Hat Plato Alles verworfen, was er dort verhandelte? Der Theätet ist ein Riese der Abstraction gegen die im Staat sich mühsam erst aus ihren sinnlichen Ursprüngen entwickelnde Wissenschaft. Schritt für Schritt wird hier der Boden gerodet, auf dem die erkenntnisstheoretischen Früchte des Theätet gereift sind. Mehrere Jahrzehnte liegen zwischen der Politik, die ein Kind des naivsten Dogmatismus ist, und jenem anderem Dialog, in dem die gewonnenen Stellungen schon wieder ein Object der Skepsis werden. Nur die Sucht und der Zwang der Instruction, dass Einheit in diese Schriftmasse komme, konnten Erwägungen unterdrücken, die sich bei der Prüfung des Staates gewaltsam aufdrängen. Wir stehen im Staat an dem Ursprunge der Wissenschaft. Wenn nun Schleiermacher das „Erwachen der Idee des Wissens und der ersten Aeusserungen derselben“ (Werke III, 2. p. 300) — mit ihm Zeller a. a. O. p. 93 — als den philosophischen Gehalt des Sokrates bezeichnete, was ist dann der Platonismus, der in vier Büchern seines Hauptwerkes mit einem Terminus operirt, der etwas ausserhalb der Wissenschaft Stehendes bedeuten soll, und der die Wissenschaft als τέχνη, als practische Einsicht definirt? Was macht man mit vier Jahrhunderten in dem Dasein des bevorzugtesten Volksstammes, von dem die Geschichte Kunde giebt, wenn in Sokrates erst die Idee des Wissens aufkeimen soll? Aber nicht dieses ist es, was Noth war und einen Kopf wie Sokrates beschäftigte. Sondern der schon in allen Räumen der Welt heimisch gewordenen Wissenschaft sollte eine zweite Platz machen, die in diesem thätigen Leben Wurzel zu fassen und für den Staat fruchtbar zu werden bestimmt war. Diese Wissenschaft hat Sokrates — schon nach einer alten Tradition — begründet, und Plato consolidirte sie in dem unvergleichlichen Werke, dessen practische Abzweckung schon der Titel bezeugt.

Untersuchen wir den vierten Abschnitt. Sokrates wird gefragt, wie die vorgetragenen Neuerungen verwirklicht werden könnten? Ganz sei dies nicht thunlich, erwiedert er; denn zwischen Theorie und Praxis bleibe immer eine gewisse Entfernung (473 A *φύσιν δὴ ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι*). Aber eine einzige Aenderung werde einen weiten Spielraum der Möglichkeit verschaffen: Wenn die Philosophen Herrscher würden oder die Herrscher wahrhaft philosophiren lernten (473 D).

Dieser Satz hat als eine Ausgeburt eines hypertrophischen Idealismus gegolten, so kann es nur scheinen, wenn man den Begriff seiner Philosophie nicht prüft. Unwillkürlich wird dieser entweder die sogenannte platonische Idee untergeschoben oder aber überhaupt in ihm ein metaphysischer Beigeschmack empfunden. Dagegen würde sich allerdings Vieles einwenden lassen, wenn nicht nur nach einem solchen der Politiker gebildet sondern auch auf seinem richtigen Verständniss das Wesen des echten Politikers beruhen sollte. Die Ausführung des V. Buches besagt indess von diesser Auffassung Nichts.

Plato unterscheidet ein Vermögen, welches sich mit den Wahrnehmungen begnügt, von dem andern, welches in diesen das Gesetz aufsucht. Die Beispiele, welche er giebt, weisen nicht auf Objecte, sondern auf Eigenschaften hin. Besonders beschäftigt ihn das *δίκαιον* und *ἄδικον*. Wir nennen Vieles gerecht, was ist das Gerechte? Das Gerechte war die umfassendste Kategorie, der die Popularweisheit das Gemeinleben und seine Forderungen unterordnete. Lassen wir den Vergleich zu mit dem Axiom des „Rechtsstaates“, den die neuere Zeit theoretisch zu begründen und practisch auszubauen versucht. Würde an dieser Aufgabe mitarbeiten können, wer nicht einen Begriff vom Wesen des Rechtsstaats hat? Er mag von Jedem anders aufgefasst werden, aber Jeder der zur Theilnahme am öffentlichen Leben berufen wird, hat doch einen Begriff davon. Dies ist der Philosoph nach Plato; diesen Philosophen wollte er die Herrschaft zuwenden.

Wird dadurch die Ansicht oder der Werth der Ansicht herabgedrückt? Es kann so scheinen, wenn man den Maassstab unserer Zeit nimmt. Wir haben eine lange Bildung hin-

ter uns, der wir danken was wir sind; unsere Staatsmänner und Gesetzgeber leben im Allgemeinen, im Philosophischen des Plato. Wir haben eine Aristokratie des Geistes an der Spitze des Staates. Plato sah den berauschten Pöbel am Ruder, der den Namen, nicht das Wesen der Gerechtigkeit kannte. Hatte er Unrecht, wenn er behauptete, die Philosophen müssten ihn ablösen und dem Elend Stillstand gebieten? Er verlangt einfach Männer, die wissen was Recht ist.

Lassen wir also dem grossen Weisen sein gebührendes Recht und opfern wir seine vermeinte Advocatur der Metaphysik als politischem Princip. Wir gewähren ihm damit den grösseren Ruhm, dass er vorausgesagt was kommen musste. Nicht Laune und Unverstand, der den Moment und das momentane Ereigniss zum Maass des Handelns nimmt, sondern die wahre Einsicht in die Grundlagen des Staates soll den Herrschenden innewohnen. Das *δίκαιον*, das er seiner Gemeinde zur Basis gab, wiederholt sich in veränderten Auffassungen im Leben aller Völker. Vielleicht streben Alle danach, was man zur Ehre der Menschheit gern glauben möchte; aber nur Wenige erreichen es: die Begnadeten, welche in das Herz des Staatskörpers hineinzuschauen, seine Nothwendigkeiten zu erkennen wissen, das wollte Plato. Sein hoher Geist ahnte das bindende Gesetz, dem die vergänglichen Formen unsers Daseins gehorchen: und wir werden sehen — im Anfang des VI. Buches — dass er die Erkenntniss des Gesetzes in jenen Auserlesenen wiederfand, die das Gerechte in ihrer Seele verwirklicht haben. Die Idee der Gerechtigkeit liegt nicht im Jenseits, sondern in der Psyche. Die glücklichen Träger — seine Philosophen — führen sie in die Wirklichkeit über, die sie nach dem *παράδειγμα ἐν τῇ ψυχῇ* gestalten.

Ist diese Ansicht nicht wahrer und tiefer als die, welche die Idee aus übersinnlichen Welten hinabzieht? Ich sollte meinen, ein Glaube, der die Idee in das Innere des Menschen verlegt, verschwistert sich leicht mit dem besten Wissen aller Zeiten. Es ist dann nicht mehr die Idee, räthselhaft in fremden Regionen befestigt, sondern ein Ideal *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον:* d. h. die unverlierbare Ahnung, welche die Führer der Menschheit und ihre Jünger in der Bildung der Cul-

tur und Sitten leitet, die eingeborene Kraft, das innerlich Empfundene, dem Höchsten Verwandten, auch äussere Wahrheit zu verschaffen. Es ist nicht mehr eine Idee, die in entlegener Existenz nur zu verschwindendem Antheil in die Bewegung unsers Daseins tritt, sondern der lebendige Herzschlag, der als ideale Macht in den Adern der Menschheit pulsirt: eine Macht, die keine Schranken kennt, die unverdrossen den Bau der unsichtbaren Zukunft formt.

Philosoph ist, so begründet nun Plato seinen Satz näher, derjenige, welcher nach aller Erkenntniss strebt (*οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης . . . . τὸν εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ὄντα* 475 B C). Er veranschaulicht das inductiv durch das Beispiel der Knabenfreunde, der Weinliebhaber und der Ehrgeizigen (474 D — 475 B), von denen jeder alle dargebotenen Formen seines *εἶδος* zu schätzen pflege. So habe die Liebe zur Erkenntniss auch einen universellen Zug, und wo er sich nicht schon in der Jugend verräth, sei keine Philosophie im Manne zu erwarten (475 C). Glaukon findet, dass die *φιλοθεάμονες* der Dionysien auch etwas Philosophisches in sich haben möchten (475 D); Sokrates ist anderer Meinung. Die Schaulust müsse nicht auf schöne Gestalten gehen, sondern auf die Wahrheit (475 E). Die Wahrheit aber lehre das Wesen der Gestalten; statt schöner Formen Farben Töne giebt sie die Schönheit selbst. 476 A *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος. αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.*

Diese Stelle verdient eine besondere Interpretation des *εἶδος*. Ficinus übersetzte species, Schleiermacher Begriff, mit ihm Schneider, Teuffel, Müller. Bei Prantl ist *πάντων τῶν εἰδῶν* in der Uebersetzung ganz unberücksichtigt geblieben. Mir scheinen die deutschen Uebersetzer im Irrthum zu sein. Jede gleichartige Gruppe von Dingen und Erscheinungen ist ein *εἶδος*, eine species. Plato unterscheidet also in dem *εἶδος*,

welches gewissermaassen nur eine Grenzbestimmung für Homogenes ist, ein *αὐτὸ ἕκαστον* und die *πολλὰ φανταζόμενα.* Wenn ich recht sehe, so müsste die Schleiermachersche Uebersetzung fordern, dass das *αὐτὸ ἕκαστον* der Begriff sei, wenigstens wenn in unserem Sinne gesprochen wird. Einen Begriff drückt dieses platonische *εἶδος* natürlich auch aus, wie jedes Wort; aber es ist ein Klassen-, nicht ein Wesensbegriff. Plato dachte in ihm nichts Metaphysisches; denn dieses beginnt erst mit der Absonderung des *αὐτὸ ἕκαστον.* Für eine sinngetreue Uebersetzung scheint unsere Sprache nicht mehr eingerichtet zu sein, da der entsprechendste Ausdruck „Haltung" in der vorliegenden Stelle kaum gebraucht werden kann. Versuchsweise möchte ich „das Artbildende" vorschlagen. Mir liegt nur daran, im Interesse einer Geschichte der philosophischen Terminologie, das Wort von einem falschen Nebenbegriff zu befreien, den wir gern hineinlegen, während doch die vielen Citate, die schon oben beigebracht sind, einmüthig dagegen sprechen. Genug *εἶδος* giebt nur einen Umfang an, in dem vieles Reale liegt; *αὐτὸ* ist deren begriffliches Wesen.

Dem *αὐτὸ ἕκαστον* schreibt er wieder eine *φύσις* zu (*αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι* 476 B). Derselbe Ausdruck war schon im III. Buche gebraucht: 401 C *ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν.* Aus dem Zusammenhang dieser letzteren Stelle geht aber hervor, dass an einen etwa hinzuzudenkenden Gegensatz von *πολλὰ φανταζόμενα* nicht die Rede sein kann. Die *φύσις καλοῦ* des III. Buches ist die wahre Schönheit, die eine adäquate äussere Form hat, die des V. Buches ist das Wesen der Schönheit, welches in einer Form nie zum ganzen Ausdruck kommt. Liegt in dieser *φύσις* als begrifflicher Substanz eine veränderte Bedeutung des platonischen Terminus? Wir gaben früher ihre Bedeutung als den gewissermassen apriorischen Begriff an, der auch ein Element unserer Denkweise ist. So lässt er sich verdeutlichen als das eigentliche Wesen der Dinge. Der gemeine Begriff war das wirkliche Wesen der Dinge. Plato vermischt beide Bedeutungen. Die *φύσις καλοῦ* ist offenbar in letzterem Sinne zu verstehen.

Plato gebraucht in diesem Abschnitte für das begriffliche Wesen folgende Ausdrücke: *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ κάλλος*, *αὐτὸ καλόν*, *καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα*, *τὸ παντελῶς ὄν*, *εἰλικρινῶς ὄν*, *τὸ ὄν*, *αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν* 479 A, *τὸ ὂν εἰλικρινῶς*, *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ δίκαιον*, *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ ὄν*.

Hier mache ich noch einmal aufmerksam auf die *ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους* und behaupte, dass Plato damit das erste Mal die Vorstellung wahrnehmbarer Gestalt gleichnissweise mit dem begrifflichen Wesen verknüpft hat. Indem er diesem eine bestimmte Wesenheit zuschrieb, lieh er ihr eine Form; aber mit dem *τὶς* warnte er vorläufig davor, das Gedachte nicht schlechthin zu materialisiren. *Εἶδος* aber geht auch in diesem Schlusstheil des Buches — die Belegstellen über das Ganze folgen unten — nicht über die Bedeutung des genus hinaus. Man sieht, dass sie Wechselbegriffe sind: 477 D *ἐπιστήμην πότερον δύναμίν τινα φῂς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν;* Es entspricht hier fast unserer „Kategorie.“ Also bis zum Schluss des V. Buches giebt es den Terminus *εἶδος* nach dem classischen Sinne des Platonismus nicht; *ἰδέα* nur mit einer bezeichnenden Einschränkung.

Der Verschiedenheit des begrifflichen Wesens und seiner Erscheinungsweisen folgt die Theilung der *διάνοια* in *γνώμη* und *δόξα*. Den ersteren Ausdruck lässt er mit *ἐπιστήμη* und *γνῶσις* abwechseln. *Γνώμη* und *δόξα* sind *δυνάμεις;* da beide verschieden sind — denn jede *δύναμις* vollzieht eine besondere Leistung — so entsprechen ihnen auch verschiedene Objecte: im Cirkel wird so die Differenz des *αὐτὸ τὸ ὂν* und der *πολλὰ φανταζόμενα* noch einmal erschlossen. Das Wesen des *φανταζόμενον* liegt in einer mittleren Existenz zwischen Sein und Nichtsein. Da dem Seienden die *ἐπιστήμη*, dem Nichtseienden die *ἀγνωσία* oder *ἄγνοια* gehört, so müsse das Object der *δόξα* an Beiden Antheil haben. Aber ich bemerke, dass die Beispiele Plato's nur auf Attribute gehen: *δίκαιον*, *ἄδικον*, *ἀγαθόν*, *κακόν*, *καλὸν*, *αἰσχρόν*, *ὅσιον*, *διπλάσιον*, *μεγάλα*, *σμικρά*, *κοῦφα*, *βαρέα*. Dass er im ersten Stadium des Classificirens war, ergiebt sich aus der Coordination der

vier letztgenannten Eigenschaften. Ich sage nicht, dass Plato ein *αὐτὸ τὸ μέγα* statuirt habe; er scheint sie anzuführen (479 B), um den relativen Werth der Attribute überhaupt zu bezeichnen, ohne dass er im Sinne hatte, auch ihnen eine begriffliche Einheit unterzulegen; er wollte nur einen reicheren Beweisfonds zeigen. Denn wer dieses Buch liest, wird die gesuchte Fühlung mit der Wirklichkeit nicht verkennen; ein unläugbarer Realismus ist sein Grundzug. Die *φύσις*, allerdings zuweilen originell gehandhabt, war für ihn zugleich Hintergrund und Horizont der Gedankenwelt, und bei der dogmatischen Zuversicht seiner Erkenntnisstheorie — 477 E ist die *ἐπιστήμη* ein *ἀναμάρτητον* — wird man nicht annehmen dürfen, dass der Sospitator der Natur an ein Unding wie *εἰλικρινῶς μέγα* geglaubt habe. Indess das *σμικρόν* und *μέγα* hatte er einmal in verführerischem Zusammenhange gebraucht; was er gleichsam als Statisten auf die Bühne brachte, haben die Späteren auf metaphysischen Boden verpflanzt. Die Tradition hat dann ihm selber diese Spielerei angedichtet. Oder, war er ihr Urheber, so musste er zuvor seinen Genius verabschiedet haben.

Missverständlich ist dieser letzte Abschnitt von Prantl aufgefasst worden. Zu den Worten 479 B *πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι* bemerkt er Anm. 202, dass Plato's Schlussfolgerung „wahrlich vollends alles Maass des Erträglichen“ überschreite; es sei „doch gewiss unlogisch, wenn Plato nun von diesen Qualitäten flugs auf die Substanz, auf die individuelle Wesenheit der Dinge überspringt und in seiner Weltschmerzlichkeit zu dem Resultate kömmt, dass ausserhalb der Ideenwelt in der Erscheinung, z. B. ein Mensch nicht in höherem Grade Mensch sei, als er auch Nicht-Mensch sein könne, und z. B. ein Gesetz ebenso gut Nicht-Gesetz wie Gesetz sein könne; denn, wie gesagt, darüber rechten wir mit Plato nun nicht mehr, dass ein Mensch zugleich einerseits schön und andererseits hässlich, und ein Gesetz zugleich gerecht und ungerecht sein könne, aber jenes wenigstens steht uns fest, dass ein Mensch Mensch, und dass ein Gesetz Gesetz ist. Eine solche Schlussfolgerung, welche von Qualitäten in frivol-

ster Weise auf die Substanz überspringt, nennt wohl schwerlich irgend Jemand eine philosophische Deduction, und gröbere Verstösse als derartige kann wohl ein „Philosoph“ in seinem Fache schwerlich begehen.“

Darauf erwiedern wir: Plato springt nicht von den Qualitäten auf die individuelle Wesenheit der „Dinge“ über, sondern von den Modi der Qualitäten auf den Begriff der Qualität; er ist nicht weltschmerzlich im V. Buche, sondern eudämonistisch; er lehrt ebenda keine Ideenwelt, sondern die Denknothwendigkeit der Begriffe; er redet so ausschliesslich von Attributen, dass die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — Mensch Nicht-Mensch, Gesetz — Nicht-Gesetz — nur seinem Interpreten, nicht ihm Schuld gegeben werden kann; er spricht so deutlich von Mittelexistenzen, dass die Entgegensetzung von Mensch Nicht-Mensch überhaupt im Widerspruch mit seinen Worten steht — es müsste der wahre Mensch dem anderen entgegengesetzt werden, der halb Mensch halb Nicht-Mensch ist, was eine uns sehr geläufige Vorstellung wäre. Davon will ich nicht sprechen, dass auch diese Ausdrucksweise, wenn einmal Substantivbegriffe gegen Plato's Wortsinn exemplificirt werden sollten, fehlerhaft bliebe, da im Text conträre nicht contradictorische Vorstellungen einander entgegenstehen, so dass also der Mensch seinen Gegensatz im Unmenschen trüge.

Wo bleibt nun die *ὀρθὴ δόξα*, die als intellectueller Zusatz der *ἀνδρεία* im IV. Buche auftrat? Verträgt sie eine Ausgleichung mit dem neuen Standpuncte der zweitheiligen *διάνοια*? Plato hatte für jenen Begriff keinen Raum mehr, sobald er die *δόξα* als *δύναμις* bezeichnete und ihre Leistung zwischen Sein und Nichtsein vertheilte. Die *δόξα* ist die Energie eines bestimmten geistigen Organs, die immer nur auf das Viele geht; *ὀρθή* kann sie nie werden, weil das Viele nicht die Wahrheit ist, die vielmehr nur mit einem besonderen Vermögen erfasst werden kann. Eine *ὀρθὴ δόξα* könnte nur mit der *γνώμη* identisch sein; aber die interpolirte *δύναμις* macht die Identification unmöglich. So befinden wir uns am Schluss des Buches wieder vor einem Zeugniss, dass die sachliche Einheit, die wir in Betreff der *ὀρθὴ δόξα* schon vor-

her vermissten, mit dieser neuen Theorie einen neuen Schiffbruch erlitten hat.

Von diesem Standpunct aus wird es nicht mehr zweifelhaft sein, welchen Werth die Trichotomie der Seele im IV. Buche in Anspruch nimmt. Das *λογιστικόν*, welches eine sittliche Qualität war, ist zersprengt; statt dessen steht an der Spitze der Seele eine *ἐπιστήμη* mit theoretischer Abzweckung. Welchen Rang die *δόξα* einnimmt, ist nicht ersichtlich; jedenfalls ist sie eine *δύναμις* der Seele. Wo bleibt die Trichotomie? Plato verändert hier in der Mitte des Werkes seine Richtung: die Metaphysik zieht am Horizont seiner Gedankenwelt herauf. Das alte *λογιστικόν*, als *ἀναλογιζόμενον περὶ τοῦ βελτίονος καὶ χείρονος*, als *ἀνθέλκον* der Begierden, reichte nicht mehr aus für den neu gefundenen Unterschied von Erscheinung und Wesen. Daher werden der Seele zwei neue Organe eingesetzt.

Aber die Disharmonie mit den früheren Erörterungen greift noch viel weiter. Die schönen Stimmen und Gestalten, welche die *δόξα* wahrnimmt, sind im III. Buche die eigentlichen Bildner der Seele. Die Musik war ein so mächtiger Factor, dass auf ihrer Regel das Heil des Staates beruhen sollte; die schönen Gestalten waren Ektypen eines harmonischen Seelendaseins. Der eigentliche Sinn der *μουσική* lag in der veredelnden Macht der Töne und Gestalten: sie lehrte auf ihrem Gipfel die wahre Schönheit lieben, in der eine psychische Bestimmtheit sich zu schönen Gestalten gesellt. Was war geschehen, dass die *καλαὶ φωναί* und *καλὰ σχήματα* zu Erscheinungen werden mussten, in denen nicht die volle Wahrheit lebt? So hat er also seine Mustermenschen in eine Schule gegeben, wo sie träumen lernten? Denn damit wird die *δόξα* im V. Buche verglichen (476 D *ὄναρ*, *ὀνειρώττειν*).

Sind wir andererseits nicht längst mit dem *αὐτὸ τὸ δίκαιον* als einem bestimmten Verhältniss der Seelenkräfte bekannt gemacht worden, ohne dass die *κοινωνία πράξεων* (476 A) seine Erscheinungsweisen zu verschwindenden Mittelformen herabsetzte? Sollte nicht den Wächtern das *δίκαια πράττειν*, d. h. gerechte Handlungen gelehrt werden, weil damit die Seele selbst gerecht würde? Und diese *δίκαια* wären nun-

mehr zugleich ἄδικα (479 A τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τί ἐστιν, ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων ὃ οὐκ ἄδικον;) Wie könnte daraus eine Tugend werden?

Die Theorie der δόξα zerstört seinen Bildungskanon; sie bezeichnet den Uebergang von der psychologischen Betrachtung zur logisch-metaphysischen. Wir hönnen sagen: das δίκαιον war nach jener ein Seelending, nach dieser ein Gedankending; nach jener ein Verhältniss lebendiger Kräfte, die sich in gleichwerthigen Handlungen offenbaren, nach dieser eine ewige Substanz, die sich im Wirken selbst verläugnet.

Ist der Unterschied von δόξα und ἐπιστήμη der von Plato bestimmte, so sagen wir, dass er Alles was er gethan fruchtlos gethan. Seine Tugenden sind glänzende Lichter, von denen nur dunkele Strahlen ausgehen. Und wodurch waren diese Lichter erzeugt? durch die vielen Dinge, die er jetzt so baar des wahren Seins gefunden. Aus der Perspective der δόξα durfte sich Plato über seine Zeit nicht beklagen, sein emphatischer Protest war ein Irrthum. Wenn die Natur der Dinge jedem, auch dem sittlichen, Geschehen seinen inneren Gegensatz anheftet (479 A), so war ein Reformversuch eine verlorene Mühe.

Plato hat bisher einem Denken auf Grund der Anschauung gehuldigt. In diesem intuitiven Verfahren wurden Natur und Seele seine leitenden Principien. Es liegt ein physikalischer Zug darin, die sittliche Welt in ihrem Werden aus dem Seelengrunde zu begreifen. Es ist richtig, er gab der Seele eine eigene Gesetzlichkeit, ein Vermögen hypothetischer Kräfte. Aber auch unsere Wissenschaften richten Fragen an die Natur, denen keine Erfahrung entspricht. So dachte er die Seelenkräfte in dem Verhältniss der Wechselwirkungen, welches das moralische Gefühl verlangt. Welche Folgen für das menschliche Gemeinleben müssten entstehen, wenn das der Natur nach Höchste im Menschen auch die entscheidende Kraft besässe? An dieser Aufgabe hatte er sich versucht und, wie ich behaupte, mit der ausgesprochensten Neigung zum anschaulichen Denken. Es ist das Characteristische am Schluss des V. Buches, das zum ersten Male sich die discursive Betrachtung geltend macht: man sieht den Begriff sich aus der Realität herauswinden.

Aber wie mühsam orientirt er sich auf diesem Boden? Wie konnte man in dieser Darstellung ein wirkliches Kennzeichen reifen durchgebildeten Denkens wiederfinden? Die begriffliche Existenz geht ihm so unvermittelt auf, dass er weder für die Hütung seiner früheren Schätze Sorge trägt, noch für ihren wissenschaftlichen Nachweis eine genügende Auskunft trifft. Zwei Bücher hindurch construirt er das *αὐτὸ δίκαιον* und die *δίκαια*, beide gleichartig, ja sogar die Letzteren als Ursache des Ersteren (*δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ* 444 C), bis die discursive Reflexion ihn lehrt, dass die *δίκαια* das *ἄδικον* mit sich führen, dass es gerechte Handlungen nicht geben kann. Und indem er die begriffliche Einheit gewahr wird, entdeckt er in seinem Gesichtskreise nur Attribute, an denen er sie verdeutlichen kann, darunter einige unbrauchbare, wie *μέγα* und *μικρόν*, mit denen es ihm nicht ernst gewesen sein wird. Ja selbst im X. Buche erscheint noch das berühmte Bettgestell, um die Einheit substantivischer Begriffe anschaulich zu machen. Wir sind nicht versucht, über diese Unfertigkeiten zu lächeln; hier liegen die Ursprünge der logischen Wissenschaft, deren erste Laute, wie die jeder anderen, stammelnd sind. Aber wunderbar muss es berühren, dass man die Wiege des platonischen Gedankens in das Stadium seiner reifsten Kraft versetzen, dass man beispielsweise den wohl ausgewachsenen Phädrus diesem philosophischen Naturstand vorausgehend denken konnte.

Ich wünschte, dass man diesen vierten Abschnitt einer genaueren Betrachtung unterzöge. Mir erscheint es unmöglich, dass ein Autor, der in einigen Dutzend Dialogen den Begriff der *δόξα* als eine Scheidemünze voraussetzt, in dem Centrum seines Hauptwerkes eine so ausführliche Begründung seines Wesens erneuern soll, zumal wenn die voraufgehenden Bücher des Staates einen abgeschwächten Werth der *δόξα* nicht bezeugen, viel eher das Gegentheil. Unmöglich ferner, dass diese Bücher so späten Ursprungs sind, weil der Begriff in bester Uebereinstimmung mit unseren Ansichten als immanent gedacht wird, während er in den dialogischen Vorläufern schon in voller Jenseitigkeit blüht; weil die *εἴδη* nur Gruppen oder Kategorien bezeichnen, weil der erste schüchterne Aufflug der

ἰδέα nur mit einem warnenden *τις* sichtbar wird. Unmöglich, weil die ganze Summe der Ideen hier durch einen energischen Trieb zur Gestaltung der Wirklichkeit zusammengehalten wird, während sie dort dem Zuge einer speculativen in ihrer Thätigkeit befriedigten Phantasie gehorcht.

Das V. Buch schliesst mit der Definition: 480 A *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον.* Vergleichen wir damit das II. Buch, wo die erste Definition des *φιλόσοφον* zu finden ist. Das *πάθος φύσεως* eines Hundes, der den Fremdling unterscheidet, war *ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον.* Denn *ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι. καὶ πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη, συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὁριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; ..... τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν* 376 B. Da er die übrigen Eigenschaften der Wächter auch nach dem Vorbild eines Hundes zusammengelesen hat, können wir nicht an einen Scherz glauben. Wir sahen noch im V. Buche, wie die Hündinnen eine Beglaubigung für die Wächterinnen wurden. Jedenfalls ist zu sehen, dass Plato mit seinem *φιλόσοφον* in ein neues Stadium getreten ist; denn den Hunden begriffliche Erkenntniss zuzuschreiben, wird seine Absicht nicht gewesen sein. Zwischen dem II. und V. Buche liegen dann andere Entwickelungen, in denen sich das *φιλόσοφον* als eine moralische Kraft offenbart. Ebenso geht es der *ἐπιστήμη*, die aus der Bedeutung der *τέχνη* und staatsmännischen Kunst zu einem theoretischen Vermögen umgebildet ist. Wo ist nun die Einheit?

Ich lasse die wichtigsten Belegstellen für die Terminologie folgen.

452 E *ἀμφισβητῆσαι, πότερον δυνατὴ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια τῇ τοῦ ἄρρενος γένους κοινωνῆσαι.*

453 B *ὡμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἓν τὸ αὑτοῦ πράττειν ..... διαφέρει γυνὴ ἀνδρὸς τὴν φύσιν; ..... οὐκοῦν ἄλλο καὶ ἔργον ἑκατέρῳ προσήκει προστάττειν τὸ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν.*

453 C *τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας δεῖν τὰ αὐτὰ πράττειν πλείστην κεχωρισμένην φύσιν ἔχοντας;*

453 E *ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖ ἐπιτηδεύειν . . . . . . τὰς δὲ ἄλλας φύσεις τὰ αὐτά φαμεν νῦν δεῖν ἐπιτηδεῦσαι.*

454 B *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε, ὅτε τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλῃ φύσει ἄλλα, τῇ δὲ αὐτῇ τὰ αὐτὰ ἀπεδίδομεν;*

454 C *ἀνερωτᾶν εἰ ἡ αὐτὴ φύσις φαλακρῶν καὶ κομητῶν . . . . . . οὐ πάντως τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα.*

454 D *ἰατρὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν ψυχὴν ὄντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν.*

455 A *οὐχ ἡ αὐτή, ἀλλὰ ἑτέρα φύσις γυναικός τε καὶ ἀνδρός;*

455 D *ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ.*

455 E *ἔστι γὰρ καὶ γυνὴ ἰατρική, ἡ δ' οὔ, καὶ μουσική, ἡ δ' ἄμουσος φύσει.*

456 A *τοιαύτην καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν φυλακικῶν φύσιν ἐξελεξάμεθα . . . . . . καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως.*

456 B *γυναῖκες . . . . . ἱκαναὶ καὶ ξυγγενεῖς αὐτοῖς (ἀνδράσι) τὴν φύσιν . . . . τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ τὰ αὐτὰ ἀποδοτέα ταῖς αὐταῖς φύσεσι . . . . . . ὁμολογοῦμεν, μὴ παρὰ φύσιν εἶναι ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶ μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἀποδιδόναι.*

456 C *οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπείπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον. ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.*

456 C *οὐκ ἄλλη μὲν ἡμῖν ἄνδρας ποιήσει παιδεία, ἄλλη δὲ γυναῖκας ἄλλως τε καὶ τὴν αὐτὴν φύσιν παραλαβοῦσα.*

466 D *οὐ παρὰ φύσιν τὴν τοῦ θήλεος πρὸς τὸ ἄρρεν, ᾗ πεφύκατον πρὸς ἀλλήλω κοινωνεῖν.*

470 C *Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάροις καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι . . . . . Ἕλληνας δε Ἕλλησιν . . . . . φύσει μὲν φίλους εἶναι.*

473 C *ἐὰν μὴ . . . . τῶν νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα.*

474 B *τοῖς μὲν προςήκει φύσει ἅπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ.*

476 B *αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.*

Sparsamer ist der Gebrauch von *εἶδος*.

449 A *πόλεων διοικήσεις ...... ἐν τέτταρσι πονηρίας εἴδεσιν οὔσας.*

449 C *δοκεῖς .. εἶδος ὅλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου.*

454 A *διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν.*

454 B *τί εἶδος τὸ τῆ ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως.*

454 C *ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον ἐφυλάττομεν τὸ πρὸς αὐτὰ τεῖνον τὰ ἐπιτηδεύματα.*

459 D *ἐν φαρμάκου εἴδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.*

475 B *ὃν ἄν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν.*

476 A *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου ...... καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος.*

477 C *λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.*

Was über *ἐπιστήμη* und *δόξα* im vorigen Abschnitt gesagt ist, bedarf keiner Fortsetzung, da die veränderten Bedeutungen schon besprochen sind. Die *διάνοια* hat noch dieselbe allgemeine Bedeutung (455 C, 458 A, 469 E, 470 E) wie in den frühern Büchern; am Schluss 476 D lebt sie mit ihren beiden Unterarten der *γνώμη* und *δόξα* auf. Damit wolle man vorgreifend die Terminologie des VI. Buches vergleichen, wo sie selbst eine Unterart wird: das Organ der mathematischen Betrachtung. Gelegentlich hat er sich gegen etwaige Bedenken über diese wechselnde Ausdrucksweise geschützt: 533 E *οὐ περὶ ὀνόματος ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.*

Wir machen ihm diese Sorglosigkeit nicht zum Vorwurf und bedauern nur, dass sie nicht Anlass gegeben, den Grund der Sache zu untersuchen. Plato schrieb in demselben Buche

seine Gedanken nieder von ihrem ersten Werden bis zu seiner grossen dialectischen Conception; wie ich vermuthen möchte, in einem Zeitraum, der weit über ein Jahrzehnt befasst. Nun blieb jede neue Idee — und er war nicht arm daran — an den Kreis derselben Sprachmittel gebannt. Die anfänglich zur Bezeichnung recht einfacher Dinge gebrauchten Worte nahmen einen reicheren Inhalt auf. So steht hier eine Blüthenlese von Definitionen, wo dasselbe Wort den ungleichartigsten Gedankenformen dient. Immer wieder wird der Gesichtspunkt verschoben; nur das eine bleibt: der weite Horizont des Staatslebens, zu dem er auch von den Gipfeln mystischer Beschauung gewaltsam zurückzukehren heisst. So lebhaft durchdrang ihn die grosse Wahrheit, dass die Idee dem Wohle der Menschheit gehört. Mag uns bei diesem Manne zuweilen die Strenge des Gedankens verloren gehen: der Seher bleibt, gross und ehrwürdig für alle Zeiten.

IV.

Das VI. Buch.

Plato konnte sich noch nicht viel in grösserer Dialogik geübt haben. Die Ausführung über Philosophie und Philodoxie nimmt gerade vier Capitel des V. Buches ein. Ein solcher Umfang darf für eine so wichtige Frage, wie das Wesen der Philosophie ist, kaum als lang, viel eher als ganz ungewöhnlich kurz — auch Schleiermacher spricht a. a. O. p. 27 von einer „ziemlich gedrängten Verhandlung“ — angesehen werden, wenigstens im Vergleich mit der behaglichen Breite, die den traditionellen Vorläufern des Staates eignet. Wo kommt es noch einmal vor, dass eine so fundamentale Frage in dieser bündigen Weise vorgetragen und in vier Capiteln abgeschlossen wird? Dagegen beginnt das VI. Buch mit einem merkwürdigen Geständniss: *οἱ μὲν δή φιλόσοφοι καὶ οἱ μὴ διὰ μακροῦ τινος διεξελθόντος λόγου μόγις πως ἐφάνησαν οἵ εἰσιν ἑκάτεροι. Ἴσως γὰρ διὰ βραχέος οὐ ῥᾴδιον.* Anderen ist das vielleicht

klarer als dem Verfasser, der über den μακρὸς λόγος von vier Capiteln seine Bedenken nicht unterdrücken kann. Nun fährt er fort: ἐμοὶ γοῦν ἔτι δοκεῖ ἂν βελτιόνως φανῆναι, εἰ περὶ τούτου μόνου ἔδει ῥηθῆναι, καὶ μὴ πολλὰ τὰ λοιπὰ διελθεῖν μέλλοντι κατόψεσθαι, τί διαφέρει βίος δίκαιος ἀδίκου. Am Schluss des IV. Buches bereitete Plato die Darstellung der vier Staatsformen vor, die dem stufenweisen Fall der ungerechten Seele entsprechen sollten. Er wurde durch die bekannte Frage des Adeimantos unterbrochen. Wir erwarten eine Rückkehr zum Thema, da eine drei Bücher umfassende Episode für ein einheitliches Kunstwerk uns doch zu lang scheint. Indess ist Alles vergessen, was verheissen war; denn von der Weiber- und Kindergemeinschaft kommt er zum Völkerrecht, zur Metaphysik, um, wie das angeführte Citat erklärt, daran zu schliessen πολλὰ τὰ λοιπά über den Unterschied gerechten und ungerechten Lebens. Wir hatten aber das Gerechte schon kennen gelernt als Princip einer harmonischen Seelen- und Staatsverfassung; es bleibt daher nur das Ungerechte übrig als Princip der Disharmonie in Seele und Staat. Der Unterschied würde gewiss am besten erhellen, wenn er das tugendlose Gegenbild zu zeichnen sich entschlösse. Das sah er wohl ein und daher die logisch gedachte Disposition am Ausgang des IV. Buches. Vor welcher Himmelsgegend stehen wir nun mit diesem τί διαφέρει βίος δίκαιος ἀδίκου?

Das Thema ist dem ganzen Zusammenhange fremd. Ob er es später selbst empfand, weiss ich nicht. Nur das lässt sich sagen, dass er der Ankündigung keine Folge giebt.

Nachdem der Philosoph gefunden ist, wird er in Beziehung zu dem Musterstaat gebracht. Denn Alles was Plato speculativ entwickelt wird diesem Schoosskind dienstbar. So wenig ging er rein in seinen Abstractionen auf. Sein philosophischer Genius treibt in die Tiefen, deren Wesen er erkundet; das sokratische Vermächtniss führt ihn zum thätigen Leben zurück. Aber ein Rückblick auf die Natur und Disciplin der vormaligen Wächter zeigt, dass die neue Formel der Philosophie auf sie nicht mehr anwendbar ist. Sollte er seinen fortschreitenden Gedanken verleugnen? Er war entfernt davon. Er nimmt die Frage nach der Natur der Wächter noch einmal

auf und bildet demgemäss einen neuen Archontenstand und eine neue Archontendisciplin.

Die *φύσις* der Wächter des II. Buches hatte in sich das *φιλόσοφον*, *θυμοειδές*, *ταχύ*, *ἰσχυρόν* (376 C): alle diese Eigenschaften gleichartig mit der *φύσις γενναίου σκύλακος* (375 A).

Die *φύσις* der Wächter des VI. Buches begreift in sich den *ἔρως τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (485 B), *ἀψεύδεια* (C), das *σῶφρον καὶ οὐδαμῇ φιλοχρήματον* (E), *διανοίας μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* (486 A), Unerschrockenheit (*θάνατον οὐ δεινόν τι ἡγήσεται*), das *κόσμιον*, *δίκαιον καὶ ἥμερον* (B), *εὐμάθεια* und *μνήμη* (C), das *ἔμμετρον* und *εὔχαρι* (D). Nicht einmal Momos würde diesen Tugendchor beanstanden (487 A): *ἀλλ', ἦν δ'. ἐγώ, τελεωθεῖσι τοῖς τοιούτοις παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ ἆρα οὐ μόνοις ἂν τὴν πόλιν ἐπιτρέποις;* dass diese Disciplin nicht mehr die musisch-gymnastische sein kann, wird nunmehr Jedem begreiflich sein. Indess wird noch manches Wort gesprochen, ehe er seinen reformirten Unterrichtsplan im VII. Buche vorträgt.

So bestätigt sich, dass der Schluss des V. Buches der Wendepunkt des Werkes ist. Ein metaphysisches Moment, das er aufdeckt, hat den ganzen Bau nicht sowohl in Bewegung gebracht, als ihn aus seinem Fundament gehoben. Dieser ganze Bau beruhte auf einer hypothetischen Seelenverfassung, die ihre Ordnung auf die sichtbare Welt überträgt; denn einstimmige Theile müssten ein einstimmiges Ganze geben. Mit der Entdeckung des *αὐτό* folgt die Erhebung zum ewig Seienden, das nicht mehr die Harmonie der Seele, sondern die Vertiefung in ein intelligibles Schema in Anspruch nimmt. Wie könnte noch in diesem Werden und Vergehen eine urbildliche Wirklichkeit bestehen? Hier wird der grosse Riss des Platonismus sichtbar. Der moralisirende Sokratiker hatte den ersten Entwurf geschrieben, der Metaphysiker fand eine wahrere Wesenheit. Beide treffen jetzt kämpfend auf einander, Beide verleugnen sich nicht. Der Reformer, der die Krankheit seines Volkes heilen will, muss glauben und vertraut der eigenen Kunst: aber mit der Substanz unter verfliessenden Formen besiegelt der Denker seinen Verzicht.

Instinktmässig zieht der Eine die Idee auf die Erde, um sie zu gestalten, in bewusster Erkenntniss hebt sie der Andere in ein intelligibles Reich. Aber dieser Riss des Platonismus ist der Riss, der durch das Leben aller edelen Geister geht. Sie wirken hier mit ihrer besten Kraft und wissen, dass das Hier ein flüchtiges Etwas ist.

Der ursprüngliche Entwurf ruht auf genetischer Betrachtung. Kühner im Princip ist diese niemals angewendet, wie wenig befriedigend ihr Ergebniss erachtet werden mag. Die Geschichte aus der Seele zu begreifen ist unter den Problemen, an denen sich der Geist erproben kann, eines der allerschwierigsten. Wir haben also kein Recht, nur aus dem Resultat die Methode zu beurtheilen. Es ist genug, wenn das methodische Streben sich überall kenntlich macht. Ich will nicht noch einmal zusammenstellen, was darüber schon gesagt ist, und nur erinnern, dass er seine ganze Interpretation auf dem Grunde eines werdenden Daseins entwickelt hat. Der Staat und die Tugend wird, Krieg und Handel, Krankheit und Verbrechen werden, aus der entarteten Kunst entspringt Zersetzung und Umsturz der Staaten. In einseitiger Bildung wird die Seele zu krankhaften Zuständen geführt, in vollkommener sie selbst und der Staat geordnet, der durch solche Cultur sich höher und höher hebt. Das ist die *πολιτεία ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη* (424 A), die im Werden ihr Ziel erreicht.

Ich lege darauf Gewicht, dass auch die Tugend und der gerechte Staat wird, und durch folgerechte *παιδεία* derselbe noch besser wird. Plötzlich tritt der *οὐσία* das *πλανᾶσθαι ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς* gegenüber (485 B). Die zeitliche Form, in der sich die Güter verwirklicht hatten, bekommt einen unphilosophischen Makel. Das Werden war ein Vehikel auch für das tugendhafte Sein, jetzt wird das Werden die Erscheinungsform des tugendlosen Gegensatzes, weil die *δίκαια* mit einem *ἄδικον*, die *ὅσια* mit einem *ἀνόσιον* behaftet seien.

Wir glaubten zwischen beiden Anschauungsweisen einen Widerspruch annehmen zu müssen. Das scheint nicht Plato's Meinung gewesen zu sein: 481 C *ἢ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως*

καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι, ὥσπερ γραφῆς, εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόντε ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε. ἐὰν δέῃ τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σώζειν;

Hier werden also das psychische Paradeigma und das metaphysische *ὄν* arglos coordinirt. Da Plato an eine paradeigmatische Seele glaubte und sie ausführlich geschildert hat, so müssten wir an ihre adäquate Wirkungsweise auch dann glauben, wenn er sie nicht ausdrücklich statuirt hätte. Er hat sie aber statuirt und wiederholt jetzt das alte Verfahren. Nach dem Paradeigma entwirft die philosophische Behörde die Gesetze und sorgt für ihre Erhaltung. Wie soll das aber in dem Wechsel von *γένεσις* und *φθορά* ermöglicht werden? Wir empfangen darüber von ihm keine Auskunft, sind aber vielleicht im Stande sie selber zu geben. Er hatte einige Bücher hindurch mit aller Energie des Gedankens die bildende Seele als Grund der Dinge festgehalten, er hatte — Anfänger wie er war — an die Verwirklichung des Guten in der Seele mit idealistischer Ueberzeugung geglaubt. Wie in grossen Völkerkatastrophen die religiösen Lehren entstehen, die uns volle Heiligung versprechen, so begann er im Vertrauen auf die Möglichkeit des Ideals. Aber die Erfahrung trug auch ihm die Frucht. In der *θεωρία παντὸς χρόνου* ging ihm die Einsicht in die Nichtigkeit des Lebens auf (*οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον*: 486 A). Die Entdeckung des metaphysischen Seins gab dieser Ansicht die speculative Unterlage.

So kündet sich am Eingang des Buches der grosse Gegensatz an, der von nun ab seine Gedankenwelt durchzieht. In ganz sicheren Stunden hat er diesen Eingang nicht geschrieben; dem concisen Bau des V. Buches folgt die schlotternde Haltung dieser ersten Capitel, in denen nichts von der dialectischen Strenge zu spüren ist, die uns als ein Bestandtheil seines Denkerruhmes gilt.

Beabsichtigte Plato den ursprünglichen Entwurf weiterzuführen in dem Sinne, dass die gefundenen Ergebnisse in den

Fortgang seines Gedankens mit eintraten, so waren die früheren Bestimmungen über die φύσις der Wächter als Grundlage festzuhalten. Davon geschieht nichts. Man muthet ihm allerdings zu — zuerst Schleiermacher a. a. O. p. 366, dem die hervorragendsten Forscher darin gefolgt sind —, dass er im VI. Buch auf den Philebus zurückweist. Was ist aber davon zu sagen, wenn er nicht einmal dem Zusammenhang desselben Werkes Rechnung trägt? Er construirt eine neue φύσις, da die Qualitäten der alten seine Metaphysik nicht tragen können. Wir haben die neue Reihenfolge schon angeführt und bemerken noch die völlige Abwesenheit eines Ordnungsprincips. Oder was bestimmt diese Folge, die von dem ἔρως οὐσίας anhebt, über die ἀψεύδεια und das σῶφρον zur μεγαλοπρέπεια διανοίας übergeht und dann durch das δίκαιον καὶ ἥμερον mit dem εὐμαθές, μνῆμον, ἔμμετρον und εὔχαρι endet? Er musste seine frühere Darstellung nahezu vergessen haben. Wodurch ist die σωφροσύνη, die wir als ein ἐγκρατὲς εἶναι τὸ βέλτιον τοῦ χείρονος zu kennen glaubten, so unzureichend geworden, dass sie ein οὐδαμῇ φιλοχρήματον zur Ergänzung verlangt? Weshalb muss ihr, die im IV. Buche mit einer συμφωνία, ἁρμονία, κόσμος verglichen wurde, eine besondere ἐμμετρία zugeordnet werden? Die δικαιοσύνη, deren Wesen er mit so viel Beharrlichkeit in der richtigen Ergänzung und Wechselwirkung der Seelenkräfte gesucht hat, ist von dem Lebensprincip aller privaten und öffentlichen Ordnung zu einem Gegensatz des δυσξύμβολον oder δυσκοινώνητον (486 B) herabgesunken. Die Tugend der Tugenden steht so gleichgültig unter anderen ungleichwerthigen Eigenschaften, hier dazu in der Gesellschaft des ἥμερον, dass man vergeblich fragt, was diese Blüthe seiner Ethik gebrochen hat. Die zu edelem Eifer vergeistigte Tapferkeit ist die Negation der Todesfurcht geworden. Die Weisheit, die das der Seele und dem Staate Zuträgliche erkennen sollte (442 C), ist ganz vernichtet. Oder hat der ἔρως τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς etwas gemeinsam mit jener Tugend, die als εὐβουλία (428 B) über die öffentliche Wohlfahrt zu berathen hatte? Auch dieser ἔρως hatte einen Vorläufer im III. Buche: 403 A ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ

καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν, in dem das alte Bildungssystem seinen Abschluss fand. Ist nun der zweite *ἔρως* nicht *ὀρθός*? Ganz sicher; er kannte in den verschiedenen Abschnitten seiner Bildung nicht dasselbe als Recht; so war er hier vom ästhetischen Eros zum metaphysischen fortgeschritten und noch eine Staffel weiter geht ihm das Gute als Seele des Weltalls auf. Er begann mit der Schönheit und drang über das abstracte Sein zu einem streng moralischen Weltbegriff vor, oder, wie man von einem anderen Gesichtspunkte aus sagen kann: Er kam von dem Symbol der Wahrheit im Schönen über das Wesen der Wahrheit in wandellosen Substanzen zu dem letzten Grund aller Wahrheit, dem Guten.

Nach der Aufzählung der neuen Tugendreihe summirt er sie noch einmal. Der Philosoph müsse sein: 487 A *μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὔχαρις, φίλος τε καὶ ξυγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης*. Die alten Namen finden sich nachträglich doch noch ein mit Ausnahme der *σοφία*. Diese Eigenschaften machen insgesammt die *φιλόσοφος φύσις* aus. Das *φιλόσοφον* ist als Inbegriff der Vollkommenheit an die Stelle der *δικαιοσύνη* getreten. Es steht das im Einklang mit unserer Entwickelung. Wir sagten, Plato wollte anfänglich den Charakter bilden, und die *δικαιοσύνη* war eine moralische Tugend. Seitdem die theoretische Erkenntniss zu ihrem Recht gekommen ist, wird das *φιλόσοφον* der umfassendste Tugendbegriff, dem sich die *δικαιοσύνη* unterordnet.

Wir haben schon einmal darauf aufmerksam gemacht, wie das Neugefundene bei Plato in kurzen Zwischenräumen wiederholt wird. Es ist der natürliche Ausdruck für die Freude des Entdeckers. In wenig veränderter Form führt er dem Leser den Gedanken so lange wieder vor, bis er sich dem Gedächtniss eingeprägt hat. Dass dies auch ein Zeugniss des „Kunstwerkes“ sei, wird nicht leicht behauptet werden. Schon der Schluss des V. Buches begann mit einem nachdrücklichen metaphysischen Accent; das *αὐτό*, das *ὄν*, das *εἰλικρινῶς* oder *παντελῶς ὄν* wird unermüdlich eingeschärft. In gleicher Weise fahren die ersten Capitel des neuen Buches fort dasselbe Thema zu variiren: 484 B *φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως*

ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι — C οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως — 485 A μαθήματος ἐρῶσι ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς — 486 D διάνοιαν, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ εὐφυὲς εὐάγωγον παρέξει — τῇ μελλούσῃ τοῦ ὄντος ἱκανῶς τε καὶ τελέως ψυχῇ μεταλήψεσθαι. Der scheinbar so einfache Unterschied des gleichen Wesens in vielen Erscheinungen wird gegen zwanzigmal in sechs Capiteln dem Leser zu Gemüthe geführt. Wie denkt man sich nun den Staat als Schlussstein seiner Dialogik, wenn diese, wie man meinen sollte, nachgerade zum Ueberfluss bekannten Dinge als ganz Neues vorgetragen und durch ausdauerndes Wiederholen beglaubigt werden? So wird uns denn in diesem „Kunstwerk“ auch der philosophische Tugendchor, den wir schon zweimal, in einzelner und summarischer Aufzählung kennen gelernt haben, im V. Capitel noch einmal Stück für Stück vorgeführt und zum dritten Male erscheint mit ihm das Zwillingspaar der εὐμάθεια und μνήμη. Uns scheinbar werthlose und der Erinnerung kaum bedürftige Momente müssen in dieser Wiederholung als wichtige Voraussetzungen des philosophischen Genius erkannt werden; denn 494 B und 503 C werden sie noch einmal in Erinnerung gebracht. Und damit wir vom II. bis zum V. Capitel nicht zu viel vergessen, wird 490 BC noch zweimal gesprochen von dem πρὸς τὸ ὂν ἁμιλλᾶσθαι und αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι.

Ehe wir den weiteren Erörterungen Plato's folgen, möge noch bemerkt werden, wie in den Anfangscapiteln des VI. Buches ein schon behandelter Unterschied sich theils umbildet, theils verschärft. Im V. Buche waren die bestimmenden Gegensätze Eins und Vieles, Seiendes und Mittelexistenz. Jetzt steht, obwohl die erste Anschauung 484 B noch einmal angeführt wird, das Seiende dem Werdenden gegenüber: οὐσία, γένεσις und φθορά sind in dieser Bedeutung neue Termini. Denn die γένεσις der früheren Bücher ging auf Realitäten und war ein allgemeines Schema für die Processe der sittlichen Welt. Von einer Mittelexistenz wird nicht mehr gesprochen. Während das auf das Viele gerichtete Organ im V. Buche ein

träumendes (ὀνειρῶττον) war, wird es jetzt zu einem blinden (τυφλόν 484 C). Die ἐπιστήμη des V. Buches war eine einfache Anschauung; in den Anfangscapiteln des folgenden wird dieser eben erst gefundene Terminus nicht mehr gebraucht, dafür ringt das φιλόσοφον mit der Wahrheit (490 A) und vermischt sich mit ihr (μιγείς τῷ ὄντι ὄντως). Hier statuirt Plato auch seinerseits die früh befestigte Ansicht, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Das Seiende hiess schon im V. Buche ἀλήθεια; für diese hat das φιλόσοφον ein adäquates Organ, ein συγγενὲς τῆς ἀληθείας: ᾧ προσήκει ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου (490 B). Die ἰδέα aber hat sich von dem Indefinitum befreit (τήν τοῦ ὄντος ἰδέαν 486 D). So hätten wir zum ersten Mal den reinen Terminus, jedoch auch hier nur als Begriff von einem Immanenten.

Wenn im V. Buche, wie schon gesagt ist, der Eudämonismus herrscht und mit ihm eine Anschauung, die sich in dieser Welt befriedigt fühlt, so melden sich in diesem die ersten Anzeichen von der Erhebung Plato's über diese Welt und über den Werth seiner optimistischen Theorie. Wir gewahren den Anzug einer kosmischen Betrachtung. Die Seele strebt das Ganze der menschlichen und göttlichen Existenz zu umfassen (486 A τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου), sie lebt in der Anschauung aller Zeiten, alles Seins (ibid. θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας) und kann deshalb vom Erdenleben nicht gross denken (ibid.).

Ob diese Abweichungen an sich ein Zeugniss für einen längeren Zwischenraum zwischen der Abfassung beider Bücher sind, will der Verfasser nicht mit Zuversicht entscheiden. Auch in kleinem Umfang wurde schon mehrfach grosser Meinungswechsel wahrgenommen. Allerdings galt uns dies als ein Anzeichen für die successive Entstehung, ohne dass ein Mittel zur Hand war, auch nur in etwas die Stadien chronologisch abzugrenzen. Wir haben dieselben auch jetzt nicht, möchten aber gern von Anderen erfahren, ob sie bei genauer Lesung am Eingang des VI. Buches eine veränderte Atmosphäre empfinden. Der Widerspruch mit allem Voraufgehenden ist an sich gross genug; wir stehen schon hinter einem Systemwechsel. Indess könnte ein so mächtiger, in synthetischen Gedanken

fortschreitender Geist diese wohl in schnellerer Abfolge entwickelt haben, als wir dies im Zeitalter gelehrter Untersuchung, die sich immer mit Vergangenem auseinanderzusetzen hat, für möglich halten. Gerade weil es sich hier um eine Instanz handelt, die mehr das kritische Gefühl als das kritische Verständniss in Anspruch nimmt, wünschte der Verfasser durch die Erfahrung Anderer belehrt zu werden, da er der eigenen nicht hinlänglich traut.

Gedenken wir nun noch einmal der angegebenen Eigenschaften der *φιλόσοφος φύσις*: 485 D *τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι. Ἀλλὰ μὴν ὅτῳ γε εἰς ἕν τι αἱ ἐπιθυμίαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν που, ὅτε εἰς τἆλλα τούτῳ ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον.* Daran schlossen sich als natürliche Folge die übrigen Vorzüge. Die Theorie, dass die Wahrheitsliebe die übrigen Neigungen wie eine Strömung nach sich zieht, dass ihrem über das All sich erstreckenden Gesichtskreis das Leben als ein geringes Gut erscheint, findet keine thatsächliche Bestätigung. Denn das VI. Capitel erläutert die Verderbniss, welche auch so privilegirte Naturen ergreift oder, besser gesagt, erklärt sie erläutern zu wollen. Plato gestattet sich wieder eine kleine Weiterung. Wirklich begründen konnte er nur, wenn er die Glieder seiner Tugendreihe mit den Verhältnissen des Lebens zusammentreffen liess. Aber wie fängt er die Sache an? 491 B *ὃ μὲν πάντων θαυμαστότατον ἀκοῦσαι, ὅτι ἓν ἕκαστον ὧν ἐπῃνέσαμεν τῆς φύσεως ἀπόλλυσι τὴν ἔχουσαν ψυχὴν καὶ ἀποσπᾷ φιλοσοφίας· λέγω δὲ ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ πάντα ἃ διήλθομεν.*

Einmal sind *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* nur ein bescheidenes Theil jenes Schatzes von Vollkommenheit, der den philosophischen Geist auszeichnet; dann waren sie ihm Früchte der *παιδεία*, die Niemand von Anbeginn hat, ausgestattet aber sollten sie ein zureichender Schutz gegen Gefahr und Verleitung sein. Der Mensch wurde erzogen zu diesen Tugenden, damit er äussere und innere Feinde überwinden lernte. Aber gesetzt er emancipirte sich von seiner einstigen Anschauung und gab die Tugenden als Erbtheil mit, that er wohl daran, wenn er unter den zwei Gliedern des ganzen Chors, die er

überhaupt namhaft macht, die *σωφροσύνη* als verderbenbringend nennt? Weder nach seiner Definition noch nach den populären Anschauungen ist das zu verstehen. Wir würden sagen, der Besitz aller Gaben schütze nicht vor dem Fall, wenn nicht die *σωφροσύνη* sie trägt. Aber Plato schreibt das Unbegreifliche und reiht als verderbliche Gefährten an sie: 491 C *κάλλος καὶ πλοῦτος καὶ ἰσχὺς σώματος καὶ ξυγγένεια ἐρρωμένη ἐν πόλει καὶ πάντων τούτων οἰκεῖα.* Aus diesen Umständen mag viel zu erklären sein; aber er wollte etwas Anderes erklären, nämlich die *φθοραί* seiner qualificirten Philosophennatur (490 E *ταύτης δὴ τῆς φύσεως δεῖ θεάσασθαι τὰς φθοράς*).

Man wendet ein, dass die *φιλόσοφος φύσις* als potentiell zu begreifen sei. Aber warum sagt er es nicht? Wo ist der strenge Dialectiker, der kein Wort und keinen Satz ungeprüft hinnehmen soll? In der Folge legt er es allerdings nahe, die *φύσις* als Anlage auszulegen, die durch schlechte Erziehung zu gegentheiligen Wirkungen umschlage (491 D, E, 492 A). Auch da macht er keine durchsichtige Scheidung und überlässt dem Leser das Amt. Mit welcher Methode lassen wir den Mann, der in einigen Dutzenden von Dialogen sich geschult haben soll, hier verfahren! Dass er die Herrlichkeit der Tugend, die Consequenz ihrer Zusammengehörigkeit voraufstellt, dann durch undenkbare — *σωφροσύνη* — oder unerlaubte Mittelglieder — *κάλλος, πλοῦτος* — dieselbe wieder zerstören lässt, während doch nicht sie zerstört wird, sondern ihr Keim? Nicht die Wahrheit des Gedankens vermissen wir, sondern die Wahrheit und Folgerichtigkeit seiner Begründung. Und hier erneuere ich die Beobachtung am Anfang dieses Abschnittes, dass die diffuse Haltung des VI. Buches mit der bündigen Weise seines Vorgängers auffällig contrastirt.

Plato hat schon zweimal Gelegenheit genommen, von den Folgen der falschen Erziehung zu reden. Die weichliche Diät mache den Staat zu einem Krankenhaus, die entartete Kunst zu einer Brutstätte aller Ungerechtigkeit. In kräftigen Zügen zeichnet er jetzt die Hochschule der Sophistik, die Ekklesie (492 B f.). Hier hat man seine Zeichnung beanstandet. Ich

weiss nicht, ob ein Wort der Vertheidigung an guter Stelle stehen wird. Wir Menschen von Mittelmaass pactiren mit der Gemeinheit dieser Welt und haben ein humanes Wort der Entschuldigung für sie. Das ist die Sache des wahren Genius nicht. Wenn er nach unserer Art verfahren wollte, so würde der Cultur ein Stillstand drohen. Er stellt vielmehr das Ideal hin und bewirkt, dass Andere daran glauben. In diesem Glauben liegt die Möglichkeit des Fortschrittes. So sehr unsere Lage uns dazu zwingt Nachsicht zu üben, weil wir ihrer selbst bedürfen, so wenig durfte ein Plato gegen schwere Gebrechen Schonung zeigen. Weil er der Mann war, dem zwei Jahrtausende seinen Ruhm nicht schmälern konnten, so musste er die Praxis der Ekklesiasten verurtheilen. Mit historischem Urtheil kehren wir in die athenischen Zeiten ein und lernen sympathische Nachsicht; der Denker tiefer Gedanken ging an seiner ideenlosen Zeit vorüber, weil er die Idee der Zukunft dachte.

Es war Plato's grosse Denkweise, dass er dem landläufigen Urtheil über die Sophisten entgegentrat. Nur productive Naturen können wirkliches Heil und Unheil bringen, die *ἀσθενὴς φύσις* einzelner Privatmänner bringe keinen nennenswerthen Schaden (*ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου* 492 A). Das ganze Volk sei corrumpirt, und die sogenannten Sophisten hätten nur die Volkslaunen in ein System gebracht (*ὡς τέχνην συστήσασθαι* 493 B). Daher seien die Ekklesiasten die wahren Sophisten.

Ich finde diese Würdigung ebenso tiefgehend wie hochsinnig. Das eine, weil sie den eigentlichen Schaden in dem vergifteten Volksgeist sucht, der seine Rückwirkung auf die Einzelnen nicht verfehlen kann, das andere, weil sie, ihm vor Anderen, widerwärtige Gegner vor unbilliger Verurtheilung schützt. Plato nimmt hier mit grösster Entschiedenheit Partei für die Ansicht, die erst unsere Zeit zu begründen versuchte: dass die Vergehen der Einzelnen in der gebrechlichen Structur der Gesammtheit ihre Wurzeln haben.

Ich glaube, wir haben aus dieser Auffassung nicht die rechte Lehre gezogen; manches Urtheil über die Sophisten würde seine Hinfälligkeit an dieser ermessen können. Plato — und wie wäre es bei einem solchen Manne anders denk-

bar — hielt die Sophisten für ärmliche Wesen, die üble Lehren überlieferten, weil sie bessere in ihren missleiteten Umgebungen nicht finden konnten. Sie seien nicht Ursache der Krankheit, sondern ihr Symptom. Ihre Afterweisheit sei ein naturnothwendiges Ergebniss des Massenzustandes: 492 E *οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἀλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τοιούτων παιδείαν πεπαιδευμένον.* Sie verschaffe sich in der Malerei, in der Musik und in der Politik (*εἴτ' ἐν γραφικῇ εἴτ' ἐν μουσικῇ εἴτε δὴ ἐν πολιτικῇ* 493 D) einen Ausdruck, nenne gut was erfreut, schlecht was schmerzt, gerecht was nothwendig ist (493 C). Danach war die sophistische Lehre ein empirischer Naturalismus, auf die Erfahrung des Alltagsmenschen gegründet. Eigentlich also war sie pessimistisch, die ihre Weltansicht den Ausgeburten eines verkommenen Zeitgeistes entnahm, während Plato aus einem lauteren Seelengrunde den Prometheusfunken seines Optimismus schlug.

Dieser sophistische Volksgeist nehme die philosophisch beanlagten Naturen — *εὐμάθεια, μνήμη, ἀνδρεία* und *μεγαλοπρέπεια* 494 B sind jetzt ihre Kennzeichen — in Beschlag und ziehn sie auf seine Irrwege. In die leeren Räume der Philosophie drängen dafür verkrüppelte Geschöpfe (*ἀνθρωπίσκοι .... τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι* 495 C, E), die wie um eine verarmte Schönheit um sie freieten. Zum Handwerk geboren, vom Handwerk gekommen, hätten sie die edelste Kunst mit Schmach bedeckt (495 C). Haben wir einige Kunde und Namen von derartigen Handwerksphilosophen?

In solcher Lage habe die Weisheit nur wenige wahre Jünger: 496 B *ἢ που ὑπὸ φυγῆς καταληφθὲν γενναῖον καὶ εὖ τεθραμμένον ἦθος; ἀπορίᾳ τῶν διαφθερούντων κατὰ φύσιν μεῖναν ἐπ' αὐτῇ.* In einem späteren Abschnitt denke ich meine schon an anderer Stelle ausgesprochene Vermuthung, dass damit Xenophon gemeint sei, wahrscheinlicher zu machen. Plato selbst bekennt die Unmöglichkeit, an dem seligen Besitz (*μακάριον κτῆμα* 496 C) der Weisheit die Mitwelt theilnehmen zu lassen, in der er einzig und hülflos wie in der Wildniss stehe, ein versteckter Zuschauer der Gesetzlosigkeit, mit froher Hoffnuug auf die Stunde der Befreiung. Hier ist

er dem Sokrates untreu geworden, der in schweren Zeiten ein ungebeugter Kämpfer blieb. Den Gedanken, bei politischem Unwetter in der Geborgenheit Schutz zu suchen, würden wir ihm nicht zutrauen, und leicht möchte wohl auch ein Anderer diese Rede des platonischen Sokrates vermissen. Seien wir indess nicht zu empfindlich. Der Unterschied zwischem dem Manne, der mit der Gegenwart wirkte, und dem Jünger, der für die Zukunft dachte, liegt in ihrer Culturbestimmung. Es besteht ein geheimnissvoller Zusammenhang alles menschlichen Seins, in welchem den Einzelnen die Kräfte für bestimmte Aufgaben mitgegeben sind. Unverdrossen mit den Schicksalen des öffentlichen Lebens zu ringen, war nicht dessen Sache, der Ideen, unentbehrlich für die Bildung der Menschheit, in seinem Geiste trug und reifen liess. Auch in dem Denken solcher Ideen liegt ein Muth. Die Banausie des Alterthums, die gerade im Kampf mit den philosophischen Gedanken erstaunlich reich vertreten ist, lohnte ihm mit Hohn und Geifer, und man kann zweifeln, ob die nachfolgenden Zeitalter immer den Standpunkt für seine Würdigung eingenommen haben, der Unkundige vor ähnlicher Beurtheilung zu schützen vermag.

Plato hatte den Zeitcharacter mit so unverkennbarer Schärfe gezeichnet, dass ihm folgerichtig der Gedanke einer augenblicklichen Reform nicht gestattet war. Nichtsdestoweniger hegt er ihn und macht den Erfolg von einigen Wenigen abhängig, die ein Herz und Verständniss für die Sache haben. Ein philosophischer Geist am Ruder des Staates werde das Vernunftgemässe verwirklichen, und wenn schon je in der Vorzeit oder unter einem andern Himmelsstrich ein solcher gewaltet habe, so sei sein Regiment das platonische gewesen (499 D).

Hier flicht er nun wieder ein wunderbares Bekenntniss ein, ein Zeugniss seines unversieglichen Glaubens an das Ideal. Eben hatte er Athen mit den düstersten Farben geschildert, wo die Gerechten (*ὁ μὴ πειθόμενος* 492 D) dem Tode verfallen. Adeimant, der nicht glauben kann, dass dieses Regiment dem Volke je beifallswürdig erscheinen werde, erhält folgende Belehrung: 499 E *μὴ πάνυ οὕτω τῶν πολλῶν κατηγό-*

ρει· ἀλλοίαν τοι δόξαν ἕξουσι, ἐὰν αὐτοῖς μὴ φιλονεικῶν ἀλλὰ παραμυθούμενος καὶ ἀπολυόμενος τὴν τῆς φιλομαθείας διαβολὴν ἐνδεικνύῃ, οὓς λέγεις τοὺς φιλοσόφους καὶ διορίζῃ, ὥσπερ ἄρτι, τήν τε φύσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιτήδευσιν, ἵνα μὴ ἡγῶνταί σε λέγειν οὓς αὐτοὶ οἴονται. Vielleicht ist dies der Glaube des wirklichen Sokrates gewesen und gehörte ein solcher Glaube dazu, um in seinem mühsamen Tagewerk auszuharren. Allein dann durfte nicht demselben Sokrates kurz vorher eine offenbare κατηγορία τῶν πολλῶν in den Mund gelegt werden. Das πλῆθος, das nicht eine so böse Natur haben soll, war der übelste Sophist, der jede Natur im Keime verdarb, sie war denn durch göttliche Fügung behütet (492 E). Wie soll inmitten einer allgemeinen, bis in die Wurzeln vorgedrungenen Verderbniss die sanftmüthige Philosophie eine Abhülfe schaffen?

Wer hier erklären will, hat nur die Wahl, entweder Plato's Fähigkeit zur consequenten Darstellung der Gedanken zu leugnen, oder aber — wofür jetzt wohl Hinlängliches zu sprechen scheint — ihn seine Ideen successive entwickeln und niederschreiben zu lassen. Zu einer Zeit erbittert er sich über das Volk, das in Alt und Jung, in Männern und Weibern (491 B) zur Schlechtigkeit disciplinire; zu einer anderen bricht sich die Ansicht von unfreiwillig verirrten Massen ihre Bahn, denen nur das Rechte gezeigt werden müsse. Das eine Mal ist die Gesammtheit schuldig und zieht auch die Einzelnen mit in das Leiden, das andere Mal schreibt er nur Wenigen eine χαλεπὴ φύσις (500 A) zu und vertheidigt das Volk.

Darf man annehmen, dass Plato nicht wohl beide Auffassungen zu derselben Zeit vertreten haben kann, so wird ein nebensächlicher Zug verständlich. Die bitterböse Art, wie er Volk und Sophisten zusammenwarf, hätte den Thrasymachus reizen müssen. Jedoch wird von diesem keine Notiz genommen; das Unwetter, das ihn so persönlich traf, bricht sein Schweigen nicht. Als Plato wieder zu schreiben begann, diesmal in veränderter Stimmung, fügt er den Rath hinzu: 498 D μὴ διάβαλλε ἐμὲ καὶ Θρασύμαχον ἄρτι φίλους γεγονότας, οὐδὲ πρὸ τοῦ ἐχθροὺς ὄντας. Ist die Kunst, wie man gesagt hat, ein Spiel, so kann man sie Plato nicht abstreiten. Diese dialogische Inscenirung leistet in Willkür und Unwahrscheinlich-

keit das Mögliche. Allerdings verliert er dadurch nicht einen Titel seines Ruhmes, aber er remonstrirt gegen unser ästhetisches Phantasma.

Die Tradition weiss von einer megarensischen Epoche Plato's zu erzählen, die durch das Zeugniss des Hermodor, auf dessen Auctorität erst Zeller wieder aufmerksam gemacht hat, vollkommen gesichert schien. Und warum sollte Plato nicht in Megara gewesen sein und die dortigen Philosophen aufgesucht haben? Darin liegt aber kein Beweis, dass dieser Kenntnissnahme auch schriftstellerische Unternehmungen in irgend einer dieser Schule verwandten Richtung gefolgt seien; und das ist es doch, was unsere Wissbegier in Anspruch nehmen würde. Wir wollen deshalb ausdrücklich hinweisen auf den besprochenen Unterschied von *διάλεκτος* und *ἔρις* im V. Buche, auf die *κομψά τε καὶ ἐριστικὰ καὶ μηδαμόσε ἄλλοσε τείνοντα ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν* in diesem (499 A) und auf die offenkundige Verurtheilung des ganzen philosophischen Handwerkes seiner Zeit (495 C — 496 A). Die für diese Philosophie geschaffenen Naturen — darunter war Alcibiades 494 C f., auf den man die bezeichnete Stelle mit Recht bezogen hat — seien durch die öffentlichen Zustände ihrem wahren Berufe untreu geworden und hätten diesen *ἔρημον καὶ ἀτελῆ* zurückgelassen. Unwürdige Eindringlinge (*ἄλλοι ἐπεισελθόντες ἀνάξιοι* 495 C) hätten die Verlassene um ihre Ehre gebracht; in ihren gehässigen Streitigkeiten spiele das Persönliche die grösste Rolle (500 B). Nur wenige wahre Jünger seien ihr geblieben; der ungenannte Verbannte (496 B), ein grosser Geist in einem kleinen Staat geboren, der sich von der Politik fern hält, Theages und Sokrates selbst. Ist unter dem zweiten ein Megarenser zu verstehen — der Text lässt es zweifelhaft, ob nicht vielmehr hypothetisch die Pflege in unbedeutenden Stadtgemeinden, die den Ehrgeiz nicht reizen, gemeint sei — so ist es ein Megarenser, der mit den bekannten Attributen der Schule nichts gemeinsam hat. Denn irgendwo musste doch eine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen hervortreten, die Plato bisher dargelegt hat. Und doch soll er von dort her Anknüpfungspunkte für Inhalt und Methode von Dialogen wie Kratylus, Sophistes, Politikus und Parme-

nides gewonnen haben (Zeller a. a. O. p. 456). Wie soll man sich nun die Thatsache überhaupt erklären, dass im Staat, der doch zeitlich nicht weit von diesen Dialogen entfernt sein soll, das Vorhandensein der wahren Philosophie und Philosophen überhaupt geleugnet und das Treiben ausschliesslich banausischer Köpfe beklagt wird? Auch mit den früheren Philosophemen Verwandtes liess sich bisher im Staate nicht entdecken, was wohl erklärbar ist. Denn da Plato das Wesen der Sokratik darstellen will — darüber wird unten zu sprechen sein — so hat er, ganz im Einklang mit den Angaben Xenophon's, Nichts über jene zu erzählen oder von jenen sich anzueignen, die sein grosser Vorgänger mit unverhohlener Geringschätzung behandelt hatte. Was ihn abhielt, war die immer auf practische Ziele gerichtete Speculation, die er von Sokrates übernahm, während die früheren Philosophen in einem weltfremden Gedankenkreis und in der Erforschung des Ursprungs aller Dinge ihr Genüge hatten. Genug, er sprach sein Verdict über die zeitgenössische Philosophie, ohne ein Anzeichen für die Theilnahme und Würdigung, die er etwa für die vorangegangenen Bestrebungen hatte.

Schon am Anfang dieses Buches nahmen wir die Spuren einer kosmischen Betrachtung wahr, die aus der Unendlichkeit von Sein und Zeit ihren Maassstab für den Werth des Erdenlebens nahm. Dazu gehört die Aeusserung: 498 D *πείρας γὰρ οὐδὲν ἀνήσομεν, ἕως ἂν ἢ πείσωμεν καὶ τοῦτον καὶ τοὺς ἄλλους, ἢ προὔργου τε ποιήσωμεν εἰς ἐκεῖνον τὸν βίον, ὅταν αὖθις γενόμενοι τοῖς τοιούτοις ἐντύχωσι λόγοις. Εἰς σμικρόν γ', ἔφη, χρόνον εἴρηκας. Εἰς οὐδὲν μὲν οὖν, ἔφην, ὥς γε πρὸς τὸν ἅπαντα.* Ebenso der *ἄπειρος παρεληλυθὼς χρόνος* 499 C und die Gleichgültigkeit gegen die menschlichen Angelegenheiten, welche sich in die philosophischen Köpfe einschleicht: 500 B *οὐδὲ γάρ που σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας.* Die Metaphysik beginnt ihr zersetzendes Werk an dem politischen Bau, der zwar mit manchen Opfern befestigt, aber doch für das irdische Glück der Gesammtheit begründet war. Dieselben welche noch im V. Buche seliger wie die Sieger in den Olympien auf Erden leben, haben inzwi-

schen die Zeit verloren, auf diese Seligkeit auch nur hinzublicken.

An dieser letzten Stelle macht er noch einmal den Versuch, Psychologie und Metaphysik zu vereinigen. Der Philosoph, der den Blick *εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα .... κόσμῳ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα* (500 C) gerichtet habe, werde dadurch dem Göttlichen (*θείῳ*) ähnlich werden und die von jenem göttlichen Sein gewonnene Frucht zur Bildung der Menschen verwerthen (*εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι* 500 D), als ein Demiurg der Gerechtigkeit und aller bürgerlichen Tugend (*ξυμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς*). Danach wäre das Wesen der Dinge ein *θεῖον*: die nur im Denken zu ergreifende Einheit der Erscheinungswelt. Jedenfalls würde hier der Process der sittlichen Bildung nur von einem intelligiblen Maassstab abhängig gemacht. Nun tritt eine Ergänzung hinzu, ganz wie wir sie oben (484 C) kennen lernten. Mit einer Metapher, die das Undenkbare der Sache auch nicht anschaulicher macht, wird dem Philosophen zugemuthet, den in seine Hut übergehenden Staat erst gründlich zu säubern und dann den Grundriss der neuen Ordnung auf ihn einzuzeichnen. Das geschieht im Hinblick auf ein zweifaches Musterbild: *πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τοιαῦτα καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ ἐν τοῖς ἀνθρώποις* (501 B), dasselbe was er oben (484 C) *ἐν τῇ ψυχῇ παράδειγμα* nannte. Aus der vereinten Wirksamkeit beider gehe durch die Schule der *ἐπιτηδεύματα* das *ἀνδρείκελον*, das Urbild der Menschlichkeit hervor. Hier bemerken wir, dass das *αὐτὸ δίκαιον* des V. Buches zuerst zu einem *θεῖον*, dann zu einem *φύσει* wird, dass die bildenden Principien der sittlichen Welt theils aus der Speculation über intelligible Dinge, theils aus der Selbsterfahrung gewonnen werden. Das Tugendideal hat also einen doppelten Ursprung; es wird erkannt durch Reflexion als innerer Besitz bevorzugter Naturen, es wird wiedergefunden als eine irgendwo auch aussen befindliche metaphysische Existenz. Wir beharren aber bei der schon ausgesprochenen Ansicht, dass Beide Nichts mit einander gemein haben können; denn Plato fasste das metaphysische Wesen als nie rein in seinem Erscheinungsmodus aufgehend, die para-

deigmatische Seele als sich in adäquater Thätigkeit verwirklichend. Plato sah den Widerspruch nicht. Der doppelte Trieb, das Ideale als realisirbar zu denken und es wiederum dem widerspruchsvollen Werden entgegenzustellen, hat ihn in den Synkretismus festgebannt.

Nun ging aber Plato von einer richtigen Ahnung aus; dafür war er der Genius. Die sittlichen Eigenschaften sind nicht aussen befindliche Existenzen, sondern der Seele inhärirende Kräfte. Dort werden sie ein Gegenstand beschaulicher Erkenntniss. Das war sein erster Standpunkt. Wir gehen dagegen über diese Erkenntniss hinaus und glauben an eine höhere Vollkommenheit als sie uns zu Theil werden kann. Ihr Urbild können wir nicht in uns finden und verlegen es an einen metaphysischen Ort oder sind versucht es zu thun. Das war sein zweiter Standpunkt. Offenbar ist dieses Urbild nur eine Aeusserungsweise uns mitgegebener idealer Kräfte, welches in abgetrenntem Dasein zu denken das Räthselhafte nicht verständlicher macht. Uns ist diese Hypostase im strengen Denken nicht mehr geläufig, obwohl sie ihre Berechtigung hat. Das Dasein eines idealen Verlangens ist ein Element der Menschheit; wir scheinen dadurch auf eine übersinnliche Welt gewiesen, aus der es stammt, zu der es zurückstrebt. Nichts würde daran hindern, ein Ideal dort anzunehmen, wenngleich die Hypostase von Adjectiven kaum einem Verständniss mehr begegnen wird. Dagegen das Ideal als eine Einheit verbundener Eigenschaften, als ein geläutertes Paradeigma der menschlichen Natur, kann als Moment vernünftiger Vorstellung begriffen werden, da es nur den Glauben an ein übersinnliches, von irdischen Schranken befreites Dasein voraussetzt. Und dieser Glaube hat zu jeder Zeit seine Lebenskraft in der Geschichte der Menschheit bewährt.

Nach dieser Auffassung würden wir uns über das *φύσει δίκαιον*, das dem göttlichen wesensgleich ist, verständigen können. Nach dem ersten Entwurf wird die göttliche Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur, die durch schlechte Erziehung zu Grunde gerichtet ist, wiederhergestellt: *κατὰ φύσιν*, d. h. nach dem eigentlichen Wesen unserer Natur. Daher ist die eigentliche oder ursprüngliche sittliche Kraft in uns ein

Göttliches, und Plato konnte θεῖον und φύσει als gleichwerthige Prädicate gebrauchen.

Ist nun der Widerspruch getilgt? Man kann systematische Anschauungen, die unter sich als Ganzes unvereinbar sind, durch Entwickelung eines Momentes als consequent zusammenhängend darlegen; aber der Missklang verschwindet nicht, wenn sie an dem weiteren Gedankenkreis gemessen werden, auf dem sie wie auf ihrem Hintergrunde aufgetragen sind. Das θεῖον und φύσει sind das metaphysische αὐτό in anderem Gewande, das nur mit conträren Attributen in unsere Wahrnehmung treten sollte. Wie weit vergass sich Plato, dass er seine Philosophen als vollommene Wesen wiederaufgehen liess (τὴν τοιαύτην ...... οὐκ ἀγαθὴν τελέως ἔσεσθαι 501 D)? Was hat die Verwirrung an dieser Stelle hervorgerufen? Das dem αὐτὸ substituirte θεῖον; im Verkehr mit dem Göttlichen werden die Geister verklärt. Plato war übel berathen, dass er mit seiner Ausdrucksweise so wenig haushielt. Er verfiel der Gewalt der Sprache, die mit dem Wechsel des Wortes den Wechsel der Anschauung unbewusst nach sich zieht.

Wir fanden ein Zeichen nicht ausgereifter Denkererfahrung in dem Umstande, das er im V. Buche ein δίκαιον und ἀγαθόν mit einem βαρύ und μέγα coordinirt. Im Verlauf seiner Entwickelung wurde ihm, obwohl der formelle Ausdruck dafür fehlt, die Ueberzeugung ihrer disparaten Natur nahe gelegt. Er hatte alles Erscheinende in εἴδη, d. h. in Gruppen getheilt, dann das beharrende αὐτό in ihm gefunden. Den Gegensatz Beider stellte er als die umfassendste Generalisation auf und gab dem Geist Organe für Beide. Diese Generalisation war unhaltbar, da die sittliche Welt dem metaphysischen Begriff der Beharrlichkeit sich nicht unterwirft. In ihr wirken Kräfte, die nach ihrem ursprünglichen Wesen dem Göttlichen zustreben, weil sie selbst dem Göttlichen verwandt sind. In ihr bildet nicht, wie in der organischen Natur, die Gattung sich in unzähligen Formen aus, von denen keine den reinen Typus ihres Ursprungs wiedergiebt, sondern die Kraft äussert sich in gleichartigen Wirkungen und, wo sie es nicht thut, verlangt eine höhere Kraft in uns, dass sie sich so äussere. Plato hatte davon ein sicheres Gefühl, welches im

entscheidenden Falle das metaphysische Statut des V. Buches vollkommen unbeachtet liess. Wir können desshalb sagen, dass er sich mit ihm übereilt hatte, so sehr, dass er Attribute der räumlichen und sittlichen Welt arglos ineinander warf. Im ersten Eifer seines metaphysischen Stadiums zieht er die ethischen Kräfte mit in die Krisis, aber sein untrüglicher Idealismus bietet dieser Unterordnung Trotz. Er fühlte also den Abstand zwischen dem natürlichen und sittlichen Dasein, ohne zu verrathen, dass er ihn auch philosophisch zu begründen verstand. Aber was er von der paradeigmatischen Seele fern zu halten wusste, verflocht er unauflöslich mit der übrigen Menschenwelt. Der metaphysische Gedanke hat sich einmal seiner bemächtigt; nur auf einem Punkte leistet die *φιλόσοφος φύσις* einen kräftigen Widerstand. Zwischen ihr und der Erscheinungswelt bleibt der weite Abstand; da hat er Sittenleben und Naturnothwendigkeit getrennt. Merkwürdig ist das Schauspiel dieses tiefen Geistes, der seiner eigenen nur für einen beschränkten Erfahrungskreis gültigen Conception sich nicht mehr entziehen kann und vergebens ringt, die sittliche Welt von ihrem Einfluss frei zu mechen. Er entdeckte das Intelligible in der menschlichen Natur und nahm in ihm das Gottverwandte wahr; aber eine trübe Zeit hat ihm den Glauben genommen, dass der Gott in jedem Menschen wohnt. So schlagen die Wellen des Naturlaufes über diese Unbegnadeten zusammen, und nur als Paradeigma rettet sich ein vereinzelter göttlich gearteter Geist.

Die Staatsordnung nach göttlichem Urbilde, fährt Plato fort, sei wohl erreichbar, wenn auch nur ein geeigneter Herrscher sich ihrer annehmen wollte (*εἷς ἱκανὸς γενόμενος πόλιν ἔχων πειθομένην πάντ' ἐπιτελέσαι τὰ νῦν ἀπιστούμενα* 502 B). Man kann darin den Ausdruck der Ueberzeugungen sehen, die ihn nach Sicilien führten, vielleicht auch schon einmal nutzlos geführt hatten.

Nunmehr geht er auf die *μαθήματα* und *ἐπιτηδεύματα* über, mit denen die philosophischen Naturen zu erziehen seien: 502 D *οὐδὲν τὸ σοφόν μοι ἐγένετο τήν τε τῶν γυναικῶν τῆς κτήσεως δυσχέρειαν ἐν τῷ πρόσθεν παραλιπόντι καὶ παιδογονίαν καὶ τὴν ἀρχόντων κατάστασιν.* Das war kein glücklicher

Einfall. Er hatte im IV. Buch die Frage über die Stellung des Weibes in seinem Staat nur berührt, nicht behandelt: aber weder an dieser Stelle (423 E), noch an einer anderen hat er verrathen, dass noch eine *ἀρχόντων κατάστασις* folgen solle. Es muss mit Bestimmtheit behauptet werden, dass die Ausführungen des III. und IV. Buches sich als etwas Abgeschlossenes geben und es auch sind. In dem Vertrauen, welches er auf die Macht der Erziehung setzte, hatte er genauere Angaben über das Detail der Gesetzgebung und Verwaltung als überflüssig angesehen. Man möchte doch auch endlich erwarten, dass das Aggregiren und Nachholen zu längst besprochenen und beendeten Themen ein Ende nehme. Wo bleibt in dieser Methode die Einheit? Sachlich wurde sie längst vermisst, und das Künstlerische schlägt geradesweges in das Unkünstlerische um.

Genug Plato wollte einen Anknüpfungspunct mit dem Voraufgegangenen gewinnen; darum lässt er sich von seinem Gedächtniss irre führen und erweckt den Schein, als ob die *κατάστασις*, ebenso wie die Weiberfrage, unweislich aber absichtlich übergangen sei. Was ist *ἀρχόντων κατάστασις*? Ficinus übersetzte constitutio principum, Schleiermacher und Schneider Einsetzung der Obrigkeiten, Wiegand das Capitel über die Regenten, Müller das Einsetzen von Machthabern, Prantl die Aufstellung der Herrscher. Ich würde Wiegand den Preis geben, wenn nur der eigentliche Wortsinn zu seinem Rechte käme; er wird gesehen haben, dass die Interpretation seiner Vorgänger nicht mit Plato's weiterer Auseinandersetzung stimme. Daher setzt er einen anderen Text voraus, was ihm zum Zweck der Verdeutlichung erlaubt sein konnte. Wir meinen, dass die anderen Uebersetzer zwar im Rechte sind, jedoch eine Erklärung vermissen lassen, wo denn die Einsetzung der Obrigkeiten im Folgenden besprochen sei. Die Wahrheit wäre, dass Plato mit der *κατάστασις* sowohl im Irrthum über das Voraufgehende wie über das Nachfolgende war, wenn er mit dem Worte den gewöhnlichen Sinn verband. Vermuthlich liegt aber eine Brachylogie vor. Es folgt nicht eine *κατάστασις τῶν ἀρχόντων*, sondern eine *κατάστασις τῆς τῶν ἀρχόντων παιδείας*. Diese Erklärung würde durch den Fortgang

seiner Arbeit und durch die unmittelbar vorhergehenden Worte bestätigt werden: 502 C οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦτο μόγις τέλος ἔσχε, τὰ ἐπίλοιπα δὴ μετὰ τοῦτο λεκτέον, τίνα τρόπον ἡμῖν καὶ ἐκ τίνων μαθημάτων καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας καὶ κατὰ ποίας ἡλικίας ἕκαστοι ἑκάστων ἁπτόμενοι. Wenn Prantl auf lib. IV. cap. 3 verweist — 423 E ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται — so fehlt in diesen Worten die Hinweisung auf ein Folgendes; sie knüpfen vielmehr an ein schon Abgehandeltes, die gymnastisch-musische παιδεία an, welche indessen etwas ganz Anderes ist als die philosophische Disciplin des VII. Buches. Aber auch wenn er Recht hätte, würden wir seine Interpretation „Aufstellung der Herrscher“ nicht geeignet finden, da Bildung und Aufstellung keine Synonyma sind.

Nun hat er ein sehr aufrichtiges Geständniss gemacht: 502 E τὰ μὲν δὴ τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων πεπέρανται, τὸ δὲ τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς μετελθεῖν δεῖ. Er ist also selber der Meinung, dass er die Frage ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς wieder aufnehmen müsse, da seine Metaphysik den ästhetischen Bildungskanon zersprengt hat. Ganz will er es nicht Wort haben; denn er bemüht sich um einen Ausgleich. Ob ihm dies geglückt, möge nachstehender Satz entscheiden: 503 A ἐλέγομεν δὲ δεῖν αὐτοὺς φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι, βασανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις . . . . . τὸν δὲ πανταχοῦ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα . . . στατέον ἄρχοντα καὶ γέρα δοτέον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι καὶ ἆθλα . . . . . νῦν δὲ τοῦτο μὲν τετολμήσθω εἰπεῖν, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι. Auf dem νῦν δέ beruht der ganze Vergleich: früher wurde das gesagt, jetzt werde das gewagt. Der Unterschied ist einfach der, dass er früher charactervolle standhafte Naturen, jetzt speculative Denker beanspruchte.

Wir waren schon am Beginne des Buches belehrt, welchen Gefahren die φιλόσοφος φύσις ausgesetzt sei. In etwas veränderter Wendung streift er noch einmal an dasselbe Thema, dessen der Mitunterredner nicht mehr eingedenk scheint: 503 B νόμισον δή, ὡς εἰκότως ὀλίγοι ἔσονταί σοι. ἣν γὰρ διήλθομεν φύσιν δεῖν ὑπάρχειν αὐτοῖς, εἰς ταὐτὸ ξυμφύεσθαι αὐτῆς τὰ

μέρη ὀλιγάκις ἐθέλει, τὰ πολλὰ δὲ διεσπασμένη φύεται. Die geistig Regsamen (die *εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες* werden wieder nicht vergessen) sind in der Regel von zu beweglichem Naturell, die Stumpfen von zu unbeweglichem. Plato bedarf beider Vorzüge und lässt nun zu der Dokimasie in Lust und Gefahr eine andere in den Wissenschaften treten, ob sie auch die höchste unter ihnen tragen können. Was ist dieses höchste Wissen?

Bei der Begründung der Trichotomie der Seele hatte Plato die Bemerkung voraufgeschickt, dass die bisher von ihm gebrauchten Untersuchungsmethoden für sie nicht zureichend seien (435 D), es gäbe eine *μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός.* An dieser Stelle soll er darauf zurückkommen: 504 B *ἐλέγομέν που, ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος.* Leider haben sich die Interpreten nicht darüber ausgesprochen, wie man nach der dialectischen Methode die Trichotomie begründen könne. Ein Versuch hätte sich sicher verlohnt. Der Verfasser bekennt, aus den allzu concisen Angaben Plato's über diese Dialectik sich keine Vorstellung von Plato's etwaigem Verfahren bilden zu können. Vielleicht aber unternimmt es ein Anderer; denn so lange nicht wenigstens die Möglichkeit klar gemacht ist, kann nicht zugestanden werden, dass die *μακροτέρα ὁδός* beider Bücher dasselbe bedeute. Plato's eigene Worte würden ihm kein gültiges Zeugniss sein, da dieser für den genauen Sinn der schon abgehandelten Theile wenig oder gar nicht interessirt scheint. Es muss ihm selbstverständlich geglaubt werden, dass er im IV. Buche die Ahnung eines Verfahrens in sich trug, welche seine Untersuchung noch sicherer zu ihrem Ziele führte; jedoch die dialectische Methode war es nicht, schon desshalb nicht, weil es damals noch gar keine Ideen gab. Wir werden unten die Frage noch einmal aufnehmen, indem wir noch hinzufügen, dass Plato mit der Erinnerung an die Trichotomie die Erinnerung an das V. Buch vergass. Die *γνώμη* und *δόξα* haben in einer dreitheiligen Seele keinen Raum, und kaum ist verständlich, dass der beständig nachbessernde Autor nicht eine neue Analyse der psychischen Vermögen folgen liess. Wahrscheinlich aber fürchtete er, dass

die Analogien zwischen Menschen und Staat in die Brüche kämen; der Dreiständestaat forderte das Gegenbild einer dreitheiligen Seele.

Prantl giebt Anm. 160 zu der *μακροτέρα ὁδός* folgende Erläuterung: „die eigentlich höhere Betrachtung der Theile der Seele und ihrer Functionen, welche der Erkenntnisstheorie angehört, erfordert eine längere und tiefere Erörterung als sie hier ihre Stelle finden kann; und indem daher hier nur in Kürze die Umrisse jener Theile der Seele entworfen werden, welche mehr der Praxis des Lebens und des Staats angehören, bleibt die Erörterung des Intelligiblen auf einen späteren Abschnitt vorbehalten; es folgt nemlich dieselbe unten B. VI, Cap. 16 ff.“ Dabei ist übersehen, dass von einer Andeutung des Intelligiblen überhaupt nicht im IV. Buche die Rede sein kann. Die Wächter, Soldaten und Bürger bedurften nur practischer Tugenden. Hätte er Intelligibles im Sinne gehabt, so musste er seine politische Dreitheilung umformen. Er hatte die Wissenschaft der Wissenschaften als staatsmännische *σοφία* definirt; darüber hinaus lag für ihn damals Nichts. Die *μακροτέρα ὁδός* stände aber auch nach Prantl's Erläuterung an einer falschen Stelle: denn das Intelligible wird am Schluss des V. Buches gefunden und für dasselbe die Function der *γνώμη*. Ferner wird im VI. Buche nicht das Intelligible erörtert, sondern alle Theile der anschauenden und erkennenden Seele und alle Kategorien anschaulicher und ideeller Objecte; die *μακροτέρα ὁδός* in ihm geht nach dem Texte nur auf das mannichfache unterschiedene Sein, dem dann unterschiedene Vermögen der Auffassung als correspondirend gesetzt werden. Sie steckt die Provinzen im Reich des *ἀγαθόν* ab. Die des IV. Buches bleibt in der Seele, die nicht zum *ἀγαθόν* gehört, sondern im Sinne des alten Dogmatismus ihm als das erkennende Organ gegenübersteht.

Wie Plato mit der *κατάστασις* den Wunsch hatte an Früheres anzuknüpfen, obwohl er da nirgend etwas Derartiges angedeutet hat, so sucht er in der *μακροτέρα ὁδός* eine Verbindung mit dem Späteren herzustellen; indess dies wäre nur eine Verbindung durch gleichklingende Worte, die den Unterschied der Gedanken unberührt liesse. Er setzte ein Werk

fort, dessen Anfangstheil von ihm wie eine reife Frucht abgefallen war, ohne dass ein Contact mit dem Leben des Stammes blieb noch bleiben konnte. Gern möchte er nun glauben machen, dass die weiteren Früchte von demselben Stamme seien. Sie sind es auch in einer allerdings schwer definirbaren Beziehung, indem sie — wie ich vorläufig und ungenügend bemerke — von demselben Plato stammen, der sich jedoch nach dem Loose zum Höchsten strebender Geister in einer allmähligen Umwandlung befand. Im Staate liegen die Documente seines Wachsthums.

Nach der methodologischen Abschweifung, für die Glaukon und Adeimantos übrigens wenig Theilnahme haben, wird als die höchste Erkenntniss, als letzter Begriff der platonischen Weltanschauung das Gute erklärt: 505 A *ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα γίγνεται.* Von dem Guten entlehnt alles Dasein seinen Werth. Plato glaubt nichts Besonderes damit gesagt zu haben und hatte auch keine Ursache dazu. Nach seiner Neigung, das was in uns als ideales Verlangen lebt in irgendwelcher Weise auch als wesenhaftes Sein zu denken, gab er diesem von Allen klar oder unklar vorgestellten Ziele unseres Thuns einen transcendenten Ort. So schloss er mit dem schlichten Begriff, von dem theils bewusst theils unbewusst der Ablauf geschichtlichen und persönlichen Lebens regiert wird, die Stufenleiter menschlichen Erkennens. Wenn Herbart (W. W. XII. p. 78 u. 90) den Gang der Forschung über das *ἀγαθόν* aufzufinden die höchste Aufgabe des Auslegers nannte, so hat er hier eine überhaupt nicht vorhandene Schwierigkeit gesehen. Der Text lässt über die Herkunft des Begriffes keinen Zweifel.

Ich freue mich der Uebereinstimmung mit Wiegand, der die *ἰδέα ἀγαθοῦ* durch „Wesen vom höchsten Gut" übersetzt, weil er sich nicht überzeugen kann, dass dieser Ausdruck „Idee des Guten" bei Plato ein terminus technicus gewesen sei (a. a. O. p. 309**). Mit dem Wort Idee — das im Staat von geradezu verschwindendem Gebrauch ist — corrumpiren wir den Sinn des Platonismus, der eigensinnig einer vielleicht originellen aber unfruchtbaren Grundansicht geopfert werden

müsste. Plato ist der Lehrer ganzer Zeitalter geworden, weil er die verborgenen Ideen, welche sie erfüllen und treiben, in das wissenschaftliche Bewusstsein zog: als ein Denker, der nicht ein System, sondern das intelligible Wesen der Menschheit und ihrer fernen Zukunft dachte. Die eigenthümliche Weihe, die mit seinem Namen auch von Unkundigen verknüpft wird, die einmüthige Verehrung, die er geniesst, gründet sich auf diese eine allerdings mehr dunkel empfundene als klar begriffene Wahrheit. „Alles was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt.“ Bei diesem Streben, das Esoterische des Seelenlebens denkender Betrachtung zu unterwerfen, gebietet die Vorsicht, seine anschauliche Bildlichkeit nicht allzugenau auf ihren strengen Wortsinn zu prüfen. Dass das Ideale ist und wirkt, ist der Glaube, den er wecken und befestigen will, nicht die Form seiner Existenz, die er durch seine fliessende Bezeichnungsweise einer sicheren Erkenntniss vollständig entzogen hat. Bald psychologisch als eigener Besitz, bald intelligibel als der wahren Natur angehörig, bald theologisch als göttlicher Abkunft, bald ontologisch als Grund des Seins und Erkennens durchläuft es die Skala der Vorstellungen, in denen seine Gedankenarbeit sich wechselnd bewegte. So treten die tiefsten Ahnungen des Geistes in ein Schema wandelbarer Formen, die der logische Blick leicht umbilden oder ganz verflüchtigen kann.

Die Art nun wie er das Gute bestimmt: als das Universalprincip des wahren Seins und letzter Grund des wahren Wissens, ist von hoher Originalität, und ich weiss nicht, ob die griechische Philosophie vor ihm eine dieser an Gehalt ebenbürtige Idee an den Tag gefördert hat. Andere sannen über den Naturlauf nach, über die Kräfte, die ihn beherrschen, die Verhältnisse, in denen sich sein Inhalt numerisch gliedert, über die Elemente, die seine eigentlichen Träger sind, oder erhoben sich zu einem qualitätslosen Sein, vor dem er selbst als Sinnentrug verfliegt. Plato hat zur teleologischen Auffassung der Welt mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* den Grund gelegt. Eine ethische Macht als Schlussstein des Universums, die, höher als alles Sein, das Sein erschafft und wahlverwandte

Geister, die es wiederfinden und zu neuer Wirklichkeit gestalten (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν 490 B), eine Synthesis des Weltwesens und Gedankens, der Wahrheit und ihrer Erkenntniss — das ist die platonische Theodicee, die Ahnung einer zweckbeherrschten Welt.

Ich sage damit nicht, dass Plato den Zweckbegriff geschaffen, oder dass er auf die aristotelische Fassung desselben irgend einen Einfluss der Art geübt, wie ihn die neuere Wissenschaft anzunehmen pflegt. Ich kann davon nichts finden und vermisse auch den Beweis, dass Aristoteles' eigene Angabe über diesen Punct (de part. anim. p. 642ᵃ 28) unglaubwürdig sei. Er hat in der sokratischen Schule seinen Begriff nicht finden können, und wir behaupten, dass er darin auch nicht zu finden war. Dagegen wird die Ansicht nicht verfehlt sein, dass Plato's ἀγαθόν den Kern der Anschauung enthält, die wir als moralische Weltordnung bezeichnen, und eine solche ist — so viel ich sehe — ohne den Zweck nicht zu begreifen. Mit dieser Anschauung konnte sich Plato eines besonderen Zweckaccents entschlagen, weil sie ihrem innersten Wesen nach den Zweck involvirt. Wir Neueren werden dringlicher und ausdrücklicher mit seinem Gebrauch, weil man die moralische Weltordnung bestreitet. In dem Process physikalischer Kräfte verschwindet der bewusste Schöpfungsplan, und der Zweck wird uns die Spur, die ihren Weg und Sitz enthüllen oder wenigstens auf deren Dasein hinleiten soll. Ohne den Werth des aristotelischen Zweckes irgendwie schmälern zu wollen, möchte ich doch behaupten, dass er eigentlich nur die Einheit der Erscheinungswelt repräsentirt, dass er in weitem Umfang als Ersatz für die fehlende Einsicht in die Wechselwirkung organischer Kräfte begriffen werden kann. Wie dunkele und vielbestrittene Termini seiner Speculation nur zu denken sind, weil Zellen und Elemente ihm unbekannt waren, so würde seine Finalität vor der exacten Kenntniss der Neueren an Geltung eingebüsst haben. Nicht die Einheit der Erscheinungswelt ist es, welche der Philosoph zu suchen hat — er würde diese Belehrung doch nur dem Naturforscher anheimgeben müssen — sondern ihre ideale Bedeutung. Wie wir in uns Kräfte wahrnehmen, die der Erfahrungswelt Trotz bieten,

so haben unsere grössten Denker diese selbst auf ihrer esoterischen Gestalt geprüft: die eigentliche Natur des Menschen und der Welt wollten sie ergründen. Das ist der wahre Begriff der platonischen *φύσις*, welche die Herrschaft unseres intelligiblen Wesens verlangt; das ist der wahre Begriff des *ἀγαθόν*, wodurch alles Sein auf sittliche Werthe, alles Erkennen auf sittliche Werthbestimmungen zurückgeführt wird: und das ist Teleologie. Für ihr Dasein in der Wissenschaft sind wir den Manen Plato's verpflichtet, in ganz anderer Weise als dem Stagiriten, der nur in der empirischen *φύσις* den Dienst der Zwecke in Anspruch nahm und durch manche Ungereimtheiten seiner Nachfolger die baconische Reaction hervorrief.

Wenn wir in dem *ἀγαθόν* den Ausdruck einer teleologischen Weltanschauung suchen, so schwebt uns also nicht dabei der populäre Begriff des Zweckes vor. Von diesem lässt sich sogar behaupten, dass ihn Plato aufgehoben hat. Sein *ἀγαθόν* gleicht dem intuitiven Verstande, der aus der Fülle seines Wesens die seiende Welt hervorgehen lässt, unbedürftig des Zweckes, mit dem wir uns in dem Zusammenhang eines vielgegliederten Ganzen orientiren. Aber wenn man unter Teleologie auch die Ansicht versteht, die aus dem empirischen Schein eine wesenhaftere Wahrheit entbindet und unser Thun und Denken zu ihr, als zu unserem Ziele, lenkt, so hat Plato eine Teleologie gelehrt, wenn er auch die damit nothwendig gesetzte Verknüpfungsweise des Physischen und Ethischen, des Realen und Intelligiblen nicht erläutert hat und sie auch nicht erläutern konnte. Denn auch was die spätere Gedankenarbeit auf diesem dunkelsten aller Gebiete geleistet hat, wird nur einen hypothetischen Werth in Anspruch nehmen dürfen; so weit der Verfasser von ihr unterrichtet ist — und das mag sehr unzureichend sein — bedient sie sich gern der Gleichnisse als Mittelglieder, der Axiome als Beweise.

Plato's *ἀγαθόν* ist eine Theodicee, die den Irrthum und das Böse unerklärt lässt. Schon im II. Buche hatte er der Vorstellung widersprochen, dass die Gottheit auch das Böse wirke; für dieses sei eine besondere Ursache zu suchen (379 C *τῶν κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν*). Das hatte sich der Verfasser der Leges gemerkt und

erdachte die böse Weltseele, die Zeller jetzt durch einen Schnitt zu beseitigen vorschlägt (Anachronismen in den Platon. Gespr. p. 97, 2; allerdings ohne den Vorschlag in die neueste Bearbeitung der Ph. d. Gr. aufzunehmen). Ebenso fehlt im Staat der Versuch, den Schein und Irrthum (*δόξα*) abzuleiten, was bei dem Ursprung der Erkenntnisskraft aus dem Guten hätte versucht werden müssen. Er spricht allerdings von der *δόξα*, aber trägt ihre Entstehung in einem schlechthin räthselhaften Zusammenhange vor.

Die Sonne ist ein Sprössling des *ἀγαθόν* und vermittelt durch ihr Licht die Wahrnehmung des Körperlichen im Auge. Dieses sei vor den übrigen Sinnen bevorzugt, indem der *δημιουργὸς τῶν αἰσθήσεων* (507 C) seine Kraft und ihr Object durch ein *τίμιον ζυγόν* (507 E) verbunden habe. Das Auge entlehnt von der Sonne sein Vermögen (*ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται* (508 B) und ist ein *ἡλιοειδέστατον*. Ebenso stammt von der Sonne die Wahrnehmbarkeit der Dinge, ihre *γένεσις*, *αὔξη* und *τροφή* (509 B). Es knüpfen sich also Werden, Wahrnehmbarkeit und Wahrnehmung nebst ihrem strahlenden Bindegliede über den *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ* an das *ἀγαθόν*. Die ganze Erscheinungswelt ist eine Emanation (*ἐπίρρυτον*) der von dem *ἀγαθόν* stammenden Sonne. Welchen Platz hat nun die *δόξα* in diesem sinnefrohen Optimismus? Wenn die Augen, sagt er, auf dunkele Flächen fallen, so scheinen sie blind zu sein, erst vor sonnenhellen sehen sie: 508 D *οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μέν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.* Das ist unverständlich. Spielt hier Plato mit Worten?

Wenn die *δόξα* einen Sinn haben soll, so geht sie auf das Einzelne. Diesen Sinn hatte ihr Plato in der That gegeben, und wir müssen sie definiren als Anschauung. Wie Kant die Anschauungen ohne Begriffe blind nannte, so nennt Plato die *δόξας ἄνευ ἐπιστήμης τυφλάς* (505 C). Im VI. Buche kam zu dem Einzelnen das Werden und Vergehen nicht als etwas

Verschiedenes, sondern als ihnen inhärirende Erscheinungsweisen, hervorgerufen wahrscheinlich durch den Gegensatz des *ὄν*. Diese werdenden und vergehenden Einzelobjecte werden in der zuletzt aufgerollten Welt des *ἀγαθόν* unter Mitwirkung eines *τίμιον ζυγόν* wahrgenommen, und die Sonne gab ihnen das Werden und Wachsen, und die Sonne war dem Guten wesensgleich, selbst ein Gott (508 A). Wie kann es da noch eine *δόξα* geben? Und was ist *σκότος* und *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*? Plato gliedert die *δόξα* in *εἰκασία* und *πίστις;* jene nimmt Schatten und Spiegelbilder wahr, diese: *τὰ περὶ ἡμᾶς ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος* (510 A). Die *δόξα* ist also die sinnliche Anschauung, für deren Möglichkeit das *ἀγαθόν* seine werthvollsten Kräfte zur Verfügung gestellt und deren Werden es unter seinen Schutz genommen hat.

Plato dachte das *ἀγαθόν* als Weltprincip; er interpolirte keine störenden Kräfte, die eine Abweichung erklären könnten. In unmittelbarer Folge beherrscht es die Welt der Erscheinungen und Gedanken. Aber vorher hatte er den Unterschied zwischen Begriff und Anschauung entdeckt und die letztere recht geflissentlich in ihrem Werth herabgedrückt. Hier am Schluss des VI. Buches soll die Synthese zwischen dem begrifflichen und ethischen Wesen der Welt vollzogen werden. Muss man sich an seinen Wortlaut halten, so ist dieser Versuch misslungen. Das *ἀγαθόν* als Weltmacht, die das Einzelne erzeugt und werden lässt und einen Gott zu seinem Hüter stellt, wird nicht von einer anderen Macht oder Wesenheit, sondern von dem Worte *δόξα* aus dem Felde geschlagen. Nach dem Sinn und der Consequenz seiner Theorie muss die *δόξα* ohne Zweifel etwas Werthvolles sein; aber sie war ihm inzwischen so widerwärtig geworden, dass ihr blosser Laut seine schöne ethische Construction zersetzte. Als er das erste Mal von den *φιλόδοξοι* sprach, nannte er sie *ὁμοίους τοῖς φιλοσόφοις* (475 E); jetzt ist er soweit fortgeschritten, um in der *δόξα* ein *αἰσχρόν*, im besten Falle ein *τυφλόν* (505 C) zu finden. Gänzlich vermisst werden die Mittelformen, das zwischen Sein und Nichtsein getheilte Wesen der Objecte der *δόξα*. Gab es früher Sein und Mittelexistenzen, so stehen jetzt Er-

scheinungs- und Gedankenwelt einander gegenüber. Wie konnte das *ἀγαθόν* verschwindende Formen schaffen? Es giebt also, dass ist die neue Fassung seiner Lehre, keine zwischen Sein und Nichtsein getheilte Wesenheit, sondern nur Sinnen- und Gedankendinge, *ὁρατά* und *νοητά*. Die „gutartige“ Sonne hat die *γένεσις* für einen Augenblick wieder zu Ehren gebracht.

Ueber die *ὁρατά* und ihre weitere Eintheilung hat der Verfasser Folgendes hinzuzufügen. Zeller (a. a. O. p. 495, 4 und 536, 2) hat die Bemerkung gemacht, dass die Dichotomie nur vorgenommen sei, „um für die Unterscheidung der Vernunfterkenntniss in die symbolische und die reine innerhalb der *δόξα* eine Parallele zu haben; denn dass Plato sonst der *δόξα* die *αἴσθησις* zur Seite stellt, sehen wir ausser dem Theätet auch aus Parm. 155 D und Tim. 28, B 37 B . . . . und Arist. De an. I, 2.“ Eine ähnliche Bemerkung macht Steinhart Plat. W. W. V. p. 219.

Plato mag an der Symmetrie sein Gefallen gefunden haben; aber der Nachweis ist nicht erbracht, dass er hier das Naturgemässe der Symmetrie geopfert habe. Aus anderen Dialogen Folgerungen zu ziehen ist unstatthaft, da die *δόξα* des Staates ihre eigene Geschichte hat. Ihr Verhältniss zur *αἴσθησις* müsste nach dem VI. Buche folgendermaassen erläutert werden. Da die *δόξα* auf das sinnlich Wahrnehmbare geht, so muss sie die Energie des Organs sein, welches sinnlich wahrnimmt; als diese ist aber bereits die *ὄψις* (507 D) genannt. 462 E wird nun die *κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη* erwähnt und 511 D heissen die beiden Arten der *δόξα: παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα*. Daher muss Plato eine Ahnung gehabt haben, dass die anschauliche Wahrnehmung kein ausschliesslich physiologischer Vorgang ist, sondern dass sie von der *αἴσθησις* durch die *κοινωνία* in die Seele übertragen oder durch ein specifisches Seelenvermögen aufgenommen wird. Auf die Wahrnehmung eines Spiegelbildes reagirt die Seele in der Form der *εἰκασία*, auf die eines realen Objectes, sei es ein Naturproduct oder ein Artefact (510 A), in der Form der *πίστις*. Von einem „zur Seite Stellen“ kann nach dieser Theorie nicht die Rede sein.

Die *αἴσθησις* ist die conditio sine qua non, das vermittelnde Organ der *δόξα*. Nun kann ich auch in der Dichotomie der *δόξα* keine Folge symmetrischer Liebhaberei sehen. Plato will die Seele in der Wahrnehmung der flüchtigsten Erscheinung bis zur Erkenntniss des gewissesten Wesens aufsteigen lassen, und darum beginnt er mit den Schatten und endet mit der Wahrheit der Idee. Eigentlich ist auch das nicht richtig gesprochen, denn von einem Aufsteigen von den Schatten redet Plato nicht. Er will den Fortschritt von dem Wesenlosesten zu dem Wesenhaftesten bezeichnen, und den vier Kategorien des Daseins lässt er die vier Vermögen der Seele entsprechen. So wird die „Ungehörigkeit des stets gebrauchten Gleichnisses mit den Spiegelbildern" — „denn welcher Mensch, selbst wenn er auf der niedersten Stufe des Sensualen steht, beginnt denn seine Sinneswahrnehmung mit Betrachtung des Spiegelbildes, um sich etwa dann erst zur Anschauung des Originals zu erheben?" — die Prantl, Plato's Staat p. 412, Anm. 244 tadeln zu müssen glaubt, auch wohl ohne Grund getadelt sein. Zeller würde gewiss diese Theilung nicht beanstanden, wenn ihm — wie allen unseren Platonikern — der Staat nicht weniger werth wäre als der Theätet. So müssen wir uns gefallen lassen, dass aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem Skeptischen das Systematische, aus dem Späteren das Frühere erklärt wird. Das möchte gehen, wenn man nur die Consequenz gehabt hätte, dem traditionellen Ansehen des Staates als des reifsten und tiefsinnigsten Werkes den Process zu machen. Wir behandeln aber Plato, wie wenn man Kant's sämmtliche übrigen Schriften berücksichtigte, die Kritik der reinen Vernunft aber theils ganz vergässe, theils mitleidig auf Grund jener verbesserte und umdeutete.

Im V. Buche bezog sich die *δόξα* nur auf Attribute, in diesem auf Schatten, Spiegelbilder und reale Objecte. Dass ein Geist wie der seinige Schatten, Bilder, Pflanzen, Thiere und Artefacten in eine Kategorie zusammenfassen mochte, ist ein Zeugniss für die kaum berechenbare Schwierigkeit, die dem classificirenden Verstande bei der ersten Zergliederung der sichtbaren Welt entgegenstanden, auch ein Zeugniss für die weite Zeitspanne, die den Staat vom Timäus trennt.

Wir erinnern uns aus dem V. Buche, dass es der fliessende Character der Attribute war, an welchem sich der Gegensatz von δόξα und ἐπιστήμη bildete; die Seele wurde gezwungen in ihrem Widerstreit das ruhende Sein zu suchen. Das VI. Buch erweist einen Fortschritt, schreitet aber damit über die frühere δόξα hinweg. Einen constanten Begriff der Grösse und Schwere kann es nicht geben, sondern nur ein Maass für sie. Aber denkbarer wird die Sache bei Substantivbegriffen, wo der metaphysische Begriff als ihr Formentypus erscheint. Wird aber in diesem Falle gesagt werden können, dass sie ihren Gegensatz in sich tragen? Ein δίκαιον mag mit seinem Gegensatz behaftet sein können, wie konnte sich Plato das Gegensätzliche in Thieren und Pflanzen denken?

Also die δόξαι beider Bücher sind verschieden: im einen sind sie Vorstellungen einzelner Attribute, im anderen Anschauungen einzelner Objecte.

Im V. Buche wollte Plato seine Philosophen privilegiren; während die Seele der Andern in Widersprüchen und bei Unwesentlichem stehen bleibt, besitzen sie die Wahrheit. Die Widersprüche suchte er in den Urtheilen, in denen sich die Menge bewegt: was gerecht und ungerecht, was gut und schlecht ist. Dass die Menschen über Schatten, Pflanzen und Thiere in die Irre gehen, hätte ihn damals nicht bewegt.

Am Schluss des VI. Buches verliert er sich in die Theorie, will er den Stufengang unserer Erkenntniss beschreiben. Ohne Rücksicht auf seine Philosophen, deren Stellung er gesichert zu haben glaubte, sucht er eine objective Ordnung der wirklichen Welt und dazu der Seelenorgane, die ihnen entsprechen. Während ihm im V. Buche immer das schwankende Urtheilen, das widerspruchsvolle Vorstellen des gewöhnlichen Menschen vorschwebt, erklärt er im VI. Buche die δόξα einfach als Anschauung in unserm Sinne; aus den fliessenden Attributen werden solide Körper und ihre treuen Spiegelbilder, aus den Mittelformen, die sich in Sein und Nichsein theilen, werden reale Objecte.

Ist nun Grote im Recht, wenn er Aristotle II. p. 257 erklärt: The Realistic ontology of Plato is founded (as Aristotle himself remarks) upon mistrust and contempt of per-

ception of sense? Ich behaupte, dass dies nach dem eigentlichen Sinn beider Bücher nicht gesagt werden kann, obwohl einzelne Aeusserungen dafür sprechen. Die Mehrzahl der Attribute, von der er im V. Buche redet, fällt überhaupt nicht in die Sinneswahrnehmung, und alle Sinnenobjecte liegen im VI. Buche im Glanze eines göttlichen Lichtes. Das Licht giebt ihnen *γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν* 509 B, was etwas Anderes ist als die *γένεσις καὶ φθορά*, der Ausdruck ihres vergänglichen Seins. Indess es mag sein, da Plato einmal im V. Buche das *μέγα* und *μικρόν* dem *δίκαιον* und *ἄδικον* nebengeordnet hat, dass hier von einem Misstrauen gegen die Sinne gesprochen werden kann; im Folgenden aber muss es entschieden in Abrede gestellt werden, wegen der hohen Attribute, die er der sichtbaren Welt einräumt. Nun nennt er aber ein *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον* 508 D. Dies kann nicht auf Sinnendinge gehen; daher müssen wir annehmen, er habe damit wieder die Vorstellungen des *δίκαιον* und *ἄδικον* und der übrigen Attribute gemeint. So erklärt sich der Gegensatz 508 C: das Auge (*ὀφθαλμοί*) sieht in der Sonnenhelle, trübt sich im Anblick der Schatten; die Seele (*τὸ τῆς ψυχῆς*) sieht hell in der Wahrheit und dem Seienden, trübt sich in der schwankenden Vorstellung der Attribute. Nur that er den Missgriff, die *δόξα* doppelsinnig zu nehmen, als Organ für die Wahrnehmung der Körper und ihrer Bilder und als Organ der relativen Eigenschaften. Das V. Buch wirkt also in das VI. Buch hinein und erregt den Zweifel, den wir kurz zuvor so stark markirten. Könnte man demnach Grote's Auffassung wenigstens theilweise auf Grund des V. Buches rechtfertigen, so wird sie vom VI. Buch widerlegt. Hier ist weder Misstrauen noch Geringschätzung gegen die Sinne; der gute Gott hat alles rein geschaffen. Nur der Geist blinzelt in seiner eigenen Dämmerung, den widerspruchsvollen Prädicaten. In dem Sein der Natur liegen sie nicht: sie sind seine eigene Natur.

Hebt sich damit der Widerspruch der *δόξα* auf? Ich bin weit enternt, das zuzugeben. Was er früher dem objectiven Sein zugeschrieben, hebt er jetzt aus demselben heraus. *Εἰκασία* und *πίστις* beziehen sich auf Dinge, die sind; die *δόξα*

des V. Buches bezog sich auf die Dinge, die wenigstens am Sein theil haben; die *δόξα*, die so unvermittelt und scheinbar unerklärlich seine Theodicee durchbrach, bezieht sich auf Dinge, die scheinen: sie sind ein Trug des Geistes. Ich weiss wohl, dass Plato das nicht gesagt hat. Aber es ist die Consequenz seiner Idee, weil diese letzte Form der *δόξα* sonst ihr Gegenbild in der anschaulichen oder der ideellen Wirklichkeit haben müsste.

Also die Ideenwelt beruht nicht auf der Geringschätzung der Sinne. Da wo sie zum ersten Male in zusammenhängender Darstellung auftritt, am Schluss des VI. Buches, ist deutlich der Werth des Auges und der sichtbaren Dinge ausgesprochen: ihren Gegensatz bildet die Welt der schwankenden Vorstellungen, die als Seelenphänomen begriffen werden muss.

In Bezug auf die *νοητά* beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen.

511 C *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει.* Hier wurde *λόγος* von Schleiermacher, Wiegand und Prantl mit Vernunft, von Schneider mit Gedanken, von Müller mit Denkvermögen wiedergegeben. Das geschah irrigerweise, da *λόγος* im Staat keine dieser Bedeutungen hat. Es heisst einfach Wort, wie es Fries, Gesch. der Phil. I, p. 297 richtig übersetzt. Plato hat mancherlei Ausdrücke für die Vermögen der Seele gebraucht und neu bestimmt, *λόγος* findet sich aber nirgend als Bezeichnung eines derselben. Natürlich steht der *λόγος* mit der Vernunft im Zusammenhang, indem er ihr Werkzeug ist. Das folgende *τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει* hätte den richtigen Sinn an die Hand geben können; denn diese *δύναμις* ist eben Vernunft und der *λόγος* ihr Instrument. Der Mathematiker operirt noch theilweise mit dem Auge, indem er von sichtbaren Gestalten ausgeht: dagegen ist es dem Philosophen *αὐτὸς ὁ λόγος*, das unsinnliche Wort, mit dessen Hülfe die Vernunft das wahre Wesen darstellt. Die Frage Heinze's (Lehre vom Logos p. 70) „warum Plato für seine jenseitige und innerweltliche Vernunft dem Worte *νοῦς* nicht *λόγος* vorgezogen“, möchte ich zwar ebensowenig wie er mit Bestimmtheit beantworten — da ich über die Chronologie des

Timäus eigene Gedanken habe —, aber auf Grund des Sprachgebrauches im Staat will ich vermuthungsweise sagen, dass dem *λόγος* eine derartige Bedeutung bei dem Plato, der den Staat geschrieben, überhaupt nicht innewohnt. Verstünde ich beide Dialoge mit der Ueberlieferung zu einer Syzygie zusammenzufassen, so würde ich die Antwort bestimmter geben können.

511 C *βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ᾽ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς.* Die letzten Worte werden von Schleiermacher übersetzt, „obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären“ — von Schneider „obwohl es in Verbindung mit dem Anfange denkbares ist“ — von Wiegand „es sei jedoch auch in jenen Dingen Vernunft-Einsicht möglich in Verbindung mit einem Aufsteigen zu einem Urprincipe“ — von Müller „obgleich, vom Anfang abgesehen, Gedachtes sie beschäftigt“ — von Fries a. a. O. p. 298 „obgleich diese Erkenntnisse unter ihrem Anfang zum Denkbaren gehören.“

Nach meiner Ueberzeugung ist zu übersetzen „obwohl sie als *νοητὰ* (auch) eine *ἀρχή*, d. h. ein letztes Princip haben,“ was übereinstimmt mit Prantl's Interpretation „obwohl ihre Gegenstände zu dem mit einem Ausgangspunkt versehenen Denkbaren gehören.“ Die anderen Uebersetzer nehmen, wie ich glaube, irrthümlich an, dass Plato die Mathematik nach ihrem gewöhnlichen Betriebe nicht zu den *νοητά* rechne. Das widerspricht aber seiner Definition und ihrer zweifach gegebenen Erklärung. Er nennt als das Eigenthümliche der Mathematik, dass sie nur bis zum Beweise ihrer jeweiligen Thesis geht, ohne den Versuch, diese zu einer höchsten Idee weiterzuführen. Er hatte mit dem *ἀγαθόν* begonnen und seinen Weg durch die sichtbare und intelligible Welt verfolgt; die Seele soll den Weg umgekehrt zurücklegen und da, wo sie mit dem Intelligiblen beginnt, das letzte Princip des Intelligiblen

gleich mit in das Auge fassen. Da die Mathematik das nicht thut, wird für sie eine besondere Art methodischer Betrachtung abgegrenzt, die der *διάνοια* zufallen soll. Ich weiss nicht wie Steinhart a. a. O. p. 219 in diesem Worte hat finden können, dass es „trefflich jenes Hin- und Herbewegen der Gedanken bezeichnet,“ welches dem Mathematiker eigenen solle. Nicht nur etymologisch könnte man gegen diese Auslegung sich verwahren; wichtiger ist, dass sie dem Sinne Plato's widerstreitet. Er sucht das wahre Sein, seine Elemente und ihre Verkettung. Das wahre Sein ist beständig, in seiner Wesenheit beharrend, Glied für Glied sich dem Urprincipe nähernd und sich entfernend. Ein Cyclus intelligibler Formen um denselben schöpferkräftigen Mittelpunkt zusammengeschlossen (511 B *ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη*), ist das Gleichniss, das den Sinn der Welt zum Ausdruck bringen soll. Die Mathematik befriedigt sich mit einem Bruchstück der ruhenden Peripherie. Wo liegt da ein Hin- und Herbewegen der Gedanken? Ich weiss wohl, dass nach dem angeführten Citat von einem Mittelpunkt nicht gesprochen werden dürfte; das Gute müsste selbst in der Peripherie liegen; aber nach der Erklärung 509 B, dass das Gute *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* sei, lässt sich nicht annehmen, dass es zugleich Glied derselben Wesenskette sein soll; es hatte eine *δαιμονία ὑπερβολή* auch über die *νοητά*, die *εἴδη*. Plato projicirt das Gute an einen Ort, wo es das ganze Sein beherrscht ohne selbst ein Seiendes zu sein; darum wird die von mir gewählte Weise der Veranschaulichung nicht ganz der Wahrheit entbehren.

Die mathematischen Kategorien bewegen sich also in den Geleisen der Ethik, nicht nur dass sie ihr dienen, sondern dass sie selbst auf irgend eine Weise von ihr abhängen. Gern gedenke ich des deutschen Denkers, der in ähnlichem Sinne den Mechanismus unter den Gesichtspunkt der Verwirklichung des Guten gestellt hat, Hermann Lotze's, und ich gestatte mir, das platonische *ἀγαθόν* als Vorläufer seines speculativen Grund-

principes zurückzurufen. Schon in den Streitschriften p. 54 bekannte er sich mit Fichte zu der mit „unerbittlichem Starrsinn“ festgehaltenen Ueberzeugung, dass nur in der Idee des Guten „der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liege.“ Dabei überraschte es, in dem mit glänzendem Scharfsinn geschriebenen Capitel über die Ideenwelt, das er seiner neuesten Darstellung der Logik eingefügt hat, den Einwand zu finden, dass Plato der Neigung verfallen sei, „Wahrheiten, deren vollgültiger Ausdruck nur ein Satz sein kann, in die unzureichende Form eines einzelnen Begriffes zu bringen“ (p. 510). Das wird seine Richtigkeit für die übrigen Dialoge haben, aber nicht für den Staat, der billigerweise als der Erkenntnissquell des Platonismus angesehen werden sollte. Da lebt das *ἀγαθόν* mit überschwänglich reichen Prädicaten als Kraft, das durch das Sonnenlicht das ganze Dasein erhält und durchdringt und Augen schafft, die es anschauen, das direct sich zu wesenhafter Wahrheit dem Dasein einprägt und eine Seele schafft, die es erkennt. Ist das nicht Wahrheit in der Form des Satzes?

Die Definition der *νόησις* (511 B) erweckt den Gedanken, dass Plato beabsichtigte, was Hegel erfüllt hat: die Erklärung der Welt aus dem Zusammenhang logischer Begriffe. Die Vermuthung Lotze's a. a. O. p. 597, dass „die Aufgabe synthetischer und dennoch denknothwendiger Entwickelung synthetischer Wahrheiten aus einem höchsten Princip“ in „noch unbestimmter Ahnung“ die Aufgabe der platonischen Dialectik gewesen sei, wird sich nicht auf diese Stelle gründen. Was Plato hier vorschreibt, ist nicht unbestimmte Ahnung, sondern ein klargedachtes Postulat. Wer aber in Hegel's Evolutionismus mit fliessenden Begriffen einen Widerspruch zu den platonischen *εἴδη* erkennen und deshalb die Verwandtschaft in Abrede stellen wollte, kann daran erinnert werden, dass eine irrthümliche Methode nichts gegen die Wahrheit des Gedankens entscheidet, den sie beweisen will. Hegel's Vorwurf war so gross gedacht, dass er aus den Dingen nehmen musste, was nicht in ihnen lag, nur um den Versuch zu ermöglichen, der seiner neuen Anerkennung in der Zukunft harrt. Nach Jahrtausenden ist Plato wieder auferstanden, den seine Gegen-

wart verlästerte; man muss der deutschen Philosophie wünschen, dass der Mann, der sein Vermächtniss übernahm — allerdings ihm selber unbewusst — nicht eine gleiche Zeit zu warten hat.

Jetzt mag noch einmal die Frage aufgeworfen werden, ob die *μακροτέρα ὁδός* des IV. und VI. Buches identisch sein können. Dort wurde nach dem Satze des Widerspruchs bewiesen, dass die Erscheinungen des Seelenlebens nicht aus demselben Princip abzuleiten seien; das Ergebniss war die dreitheilige Seele. Hier werden die Objecte der Anschauung und Gedanken classificirt in der Reihenfolge: Schatten, Einzelwesen, mathematische Formen, Ideen. Die Seele ordnet sich unter keine dieser Kategorieen, da sie dieselben vielmehr selbst zu ihrem Object hat. Daher kann denn auch die *μακροτέρα ὁδός* die Dreitheilung nicht bestätigen, stösst sie vielmehr noch einmal um: vier neue Vermögen ziehen in die Seele ein, *νόησις*, *διάνοια*, *πίστις*, *εἰκασία*. Dass dieselben mit dem *λογιστικόν* nicht das Entfernteste gemein haben, ist aus dem Früheren ersichtlich. Es würde doch eine seltsame Allianz werden, wenn sich der *θυμός* auf die Seite der Flächen und intelligiblen Ideen stellte. Wie diese Vermögen neben einander in der Seele bestehen, ob eines unter ihnen ganz fehlen kann und nur in bestimmten Naturen anzutreffen sei — die Worte 511 D *διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν* scheinen dafür zu sprechen — darüber will ich nicht entscheiden. Nur möchte man glauben, dass die niederen Vermögen überall vorhanden sein müssen; die seelische Uebertragung der Wahrnehmungsbilder, die *δόξα*, muss eine allgemeine Eigenschaft sein.

Wo bleibt nun die sittliche Welt, die ihre Wurzeln in der Seele hat? Von welchem Vermögen wird sie aufgefasst, welcher der vier Wesensklassen gehört sie an?

Plato hatte mit der Seele als Real- und Erkenntnissgrund begonnen; sie war ihm der Quell alles Erscheinens und das Object des Gedankens. Dann wurde ihm die Seele Subject und die Welt deren Object. Die Seele als Object wurde als moralisches Wesen begriffen, und ihre besten Kräfte wurden als moralische Kräfte erfunden. Die Seele als Subject wird

als intellectuelles Wesen begriffen und ihre beste Kraft dringt bis in das Herz des höchsten Weltprincips. So lange Plato das sittliche Gemeinleben ergründen will, sieht er Alles sittlich, seitdem er die Welt verstehen will, sieht er Alles geistig. Im ersten Falle sucht er die Grundsätze aller vernünftigen Praxis, im zweiten Falle sucht er die Grundsätze aller vernünftigen Erkenntniss. Hat er früher das ganze Menschenleben auf seine elementaren Factoren, Einzelseelen und ihre Gesetze, zurückgeführt, so sucht er jetzt im Weltleben die intelligiblen Einheiten und ihren letzten Grund. Genug, die Seele als Object der Speculation wird zu ihrem Subject; dem Weltganzen gegenübergestellt erwacht in ihr der Geist, der es erkennen will, und die sittliche Kraft wird von ihrem ursprünglichen Seelensitze als *ἰδέα ἀγαθοῦ* in das Centrum des Weltganzen gerückt.

In den ersten Büchern studirt Plato den Mikrokosmos und steht entzückt vor seiner inneren Harmonie; nur dass er hier seine eigenste Schöpfung bewunderte, den Einklang einer schönen Seele, deren Urbild er in sich trug. Diese ursprüngliche Seele, die *κατὰ φύσιν* dem Besseren in ihr das Scepter lässt, war der Leitstern seiner politischen Reform. Im VI. Buche geht ihm der Makrokosmos auf; vor diesem Horizont unermesslichen Seins verbleicht der Glanz des flüchtigen Erdenlebens, die Spanne einer Lebensdauer verschwindet im Begriff der grenzenlosen Zeit. Aber Eines nahm er auf seinen universalen Standpunkt mit hinüber: das Ideal der Seele geht als Idee der Welt von Neuem auf. Von ihr stammen die *εἴδη*, welche die intelligible Wahrheit des Kosmos sind; das Gute hat sie selbst in ihn hineingelegt (509 B *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι*). Das *παρεῖναι* und *προσεῖναι* bedeutet nicht „anwesend sein“ — leider ist bei Teichmüller Gesch. d. Parusie p. 9—15 und Stud. z. Gesch. d. Begr. p. 624 f. diese Stelle nicht behandelt — sondern „stammen von.“ Das Gute ist nicht anwesend in den *εἴδη* noch ihnen wesensgleich (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ* 509 B), sondern sie verdanken ihm ihr Dasein.

Wenn nun schon vorher gesagt ist, dass im Schlusstheil des VI. Buches von der δόξα als Correlat von Mittelexistenzen nicht die Rede ist, so ergiebt sich folgerecht, dass auch vom Verhältniss der μέθεξις zwischen Idee und Erscheinung nicht mehr die Rede sein kann. Die μέθεξις gründet sich auf den wechselnden Character der Attribute, die auf einen einheitlichen Begriff führten, welcher sich mit der Erscheinung niemals deckt. Inzwischen sind Substantiva das Object der δόξα geworden, und die δόξα ist deren Anschauung, nicht deren schwankende Vorstellung. Letztere hat nur einen Sinn bei fliessenden Eigenschaften, nicht bei soliden Körpern. Daher giebt es in der Welt des ἀγαθόν nur Angeschautes und Gedachtes, und das Gedachte theilt sich nicht dem Angeschauten mit, dass dieses ein μετέχον wäre, sondern es liegt als intelligible Grösse hinter ihm. Es sind zwei nebeneinander bestehende Welten, die Plato als ὁρατός und νοητός τόπος ohne jede Vermittlung geschieden hat. Nur an ihrem äussersten Ende haben sie einen Verknüpfungspunkt in dem ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ. Daher ist die Welt ein Erzeugniss des Guten, das seine Wirksamkeit in zwei getrennten Richtungen, sichtbarer und denkbarer Schöpfung entfaltet hat.

Darum wiederhole ich: die Ideen sind das intelligible Wesen der Welt. Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ist keine Idee; denn sie hat keine οὐσία, sondern es ist eine Macht, die nach den ihr von Plato beigelegten Prädicaten mit unserer Denkweise nur als die Gottheit begriffen werden kann. Und von hier aus ist es unzweifelhaft, dass wenn Plato der μέθεξις überhaupt noch einen Spielraum hätte geben wollen, er sowohl die Dinge als die Ideen als μετέχοντα des Guten gelten lassen müsste: keineswegs aber die Dinge als μετέχοντα der Ideen.

Indess weiss ich nicht, ob diese μέθεξις der Ansicht Plato's gerecht würde; ich möchte sie nicht vertheidigen. In dieser ganzen Darstellung liegt das energische Bestreben, das Weltprincip von allen menschlichen Vorstellungen und irdischen Eigenschaften zu isoliren, weshalb auch eine pantheistische Deutung dem zweifelhaften Wortsinn zuwiderläuft. Das ἀγα-

θόν ist der reinste monotheistische Begriff, der gedacht werden kann. Hat v. Kirchmann — Philos. Bibl. XXVII, Anm. 172 zu Schleiermacher's Uebersetzung — den Glauben, dass Plato damit das ἀγαθόν „in Wahrheit erniedrigt habe," so müssen wir uns damit trösten, dass von seinem System allen idealistischen Begriffen vom Weltzusammenhang als leeren Beziehungsformen ein ähnliches Urtheil gesprochen wird.

Der Schlusstheil des VI. Buches führt die ἰδέαι (506 B, C) und εἴδη (510 B, C) als Termini des Wesens ein. Wie wenig sie auch noch hier in ihrer Eigenart befestigt sind, entnimmt man aus den διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν 509 D, den γωνιῶν τριττὰ εἴδη 510 C, dem νοητὸν εἶδος 511 A, den ὁρωμένοις εἴδεσι 510 D, wo sie, für γένος und μορφή gebraucht, unterschiedslos mit fremdartigen Bedeutungen abwechseln. Plato nimmt gern neue Ausdrücke, wo er Verschiedenheiten findet; es ist eigenthümlich, dass er nicht durch consequenten Sprachgebrauch das speculative εἶδος gegen seinen concreteren Wortsinn abgrenzt. Man sieht, wie er allmählich zu ihm hinaufgestiegen ist; er unterlag indess den Nachwirkungen der ursprünglichen Bedeutung, die er ihm in den früheren Büchern uneingeschränkt beigelegt hatte. Wie kann man dieser Thatsache gegenüber behaupten, dass der Staat den anderen Dialogen folge? Was sie voraussetzen, bildet er mühsam heran. Dass er auch noch im VI. Buche das εἶδος sowohl concret als abstract fasste, ist ein Anzeichen für den relativen Werth, den er dem Worte beimaass. So hat er schon im V. Buche statt dessen die φύσις καλοῦ (467 B) genannt, und den ganzen Schluss desselben mit dem αὐτό und ὄν ausgefüllt und, um es zu wiederholen, war damals das εἶδος der Klassenbegriff, aus dem das αὐτὸ als Wesensbegriff abgesondert wurde. So spricht er im VI. Buche von der αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως (490 B), der ἀγαθοῦ φύσις 493 C, von der ἀγαθοῦ ἕξις 509 A, so nennt er das ganze System des Wesenhaften ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν 508 D. Dabei habe ich der oben angeführten Stellen am Anfang des VI. Buches keine Erwähnung gethan. Die Anwendung des εἶδος und der ἰδέα ist geradezu verschwindend, wenn man sie mit der reichen Wiederholung des αὐτό und ὄν vergleicht,

und selbst da, wo sie erscheinen, wechseln sie mit fremdartigen Bedeutungen ab.

Ich füge hier die genauen Angaben für das VI. Buch über *ἰδέα* und *εἶδος* ein. *Ἰδέα* ist unser logischer Begriff: 486 E *τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου* — 507 B *περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου, ὡς μιᾶς οὔσης, τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προςαγορεύομεν* .... C *τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.* Dazu kommt *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* 505 A und 508 E; diese Idee ist dem Begriffe ungleichartig; wir verdeutlichen sie, das *τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν* 511 B nach unserer Vorstellungsweise wiedergebend, als höchste Macht oder als Gottheit. Endlich 507 E *οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ ἡ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις* .... *ἐζύγησαν,* wo mir Stallbaum's Interpretation non parvo rerum genere die sinnentsprechendste scheint. — Zu den oben angegebenen Stellen, wo *εἶδος* mit *γένος* und *μορφή* gleichwerthig ist, kommt noch 504 A *τριττὰ εἴδη ψυχῆς.* Ficinus übersetzt tres in anima species, Schleiermacher dreierlei in der Seele, Schneider dreierlei Arten in der Seele, Wiegand drei Seelenvermögen, Mueller ein dreifaches Vermögen der Seele, Prantl drei Formen der Seele. Ich glaube nicht, dass unsere Sprache diesen Gebrauch von Art und Form zulässt. Eine Form der Seele würde wohl die ganze Seele umfassen. Die Art in der Seele müsste den Grundtypus nach seinen wesentlichsten Merkmalen wiederholen, daher mit der Begierde und dem Muth ein Denken verbinden. Vermögen geht über den Sinn des *εἶδος* hinaus. Deshalb begnügt sich Schleiermacher mit einer unbestimmten Wiedergabe, in der das Substantiv nicht zu seinem Rechte kommt. Man wird nur durch Paraphrase dem Text nachkommen können: die Formen oder Arten der Aeusserung oder der Thätigkeit oder des Lebens der Seele, oder auch, im Anschluss an die *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ.* 511 D, die Formen des Geschehens in ihr. — Auf *ἰδέα* als Begriff waren wir schon seit dem V. Buche vorbereitet, wo er zuerst als *ἰδέα τις* erschien. Unvermittelt dagegen wird *εἶδος* 510 B und 511 C, an letzterer Stelle zweimal, im Sinne einer Gedankeneinheit gebraucht. Es liesse sich die Frage aufwerfen, ob *ἰδέα* und *εἶδος* auch wirklich dasselbe seien. Der Gegensatz

zu den *ὁρωμένοις εἴδεσι* 510 D sind zunächst die ideellen Gestalten, nicht die logischen Begriffe. Wir kommen gleich darauf zurück.

An keiner Stelle ist Veranlassung gegeben, das Wesen als ein *χωριστόν* zu denken. Das *αὐτό* oder *ὅ ἔστιν* oder die *φύσις ἑκάστου* scheinen so deutlich auf den immanenten Grund zu weisen, dass wir im Anschluss an die *ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν* (508 D; vergl. 475 E) die *εἴδη* als die innere oder intelligible Wahrheit der Dinge bezeichnen können. Diese stehen in keinem Verhältniss der Theilnahme zu ihnen, sondern das Wesen der Dinge sind die *εἴδη*. Plato intellectuirte und ethisirte die Erscheinungswelt, die nach dem Schluss des VI. Buchs ein reales, von der Kraft des Guten zusammengehaltenes Dasein hat. Alle Attribute, welche der sichtbaren Existenz beigelegt werden, werden als Vorzüge geltend gemacht. In diese Theodicee schlich sich nur ein Schatten, die *δόξα*, ein, die Plato selbst nicht zu erklären wusste, die als ein beziehungsloses Wort in dem System steht.

Die Möglichkeit, das Wesenhafte als ein *χωριστόν* zu denken, ist nur im V. Buche dargeboten. Denn wo das *αὐτό* der Attribute liegen soll, kann Zweifel erwecken. Wir haben schon darüber gesprochen und den eigentlichen Sitz desselben in der Seele zu finden geglaubt. Plato's eigene Angabe unterstützte diese Ansicht und wir fanden einen Weg, um die Projection in das Uebersinnliche auch unserer Vorstellungsweise begreiflich zu machen. Indess liegt darin keine Veranlassung, eine bestimmte Art der Parusie des Ideals auszudenken. Hat Plato einmal das bildliche *μετέχειν* gebraucht, so hat er es wieder preisgegeben, indem er die Mittelformen fallen liess. Wir müssen uns an seinem fortgeschrittenen Gedanken über das orientiren, was er erreichen wollte. Unsicher schwebte ihm die Einheit der Dinge vor, und ehe er noch den rechten Ausdruck der gedanklichen Einheit für sie fand, verfiel er auf die unfruchtbare *μέθεξις*.

Allerdings bleibt noch ein recht wesentlicher Zweifel, über den es gestattet sein wird, hypothetische Ideen anzureihen. Wenn Schatten, Bilder, Organismen und Artefacten die

Elemente des ὁρατόν sind, wie haben wir uns die Ideen als deren Einheit zu denken? Ich vermuthe, dass der Schlüssel dieses Räthsels gänzlich fehlt. Wenn Plato das Reich des Denkbaren mit der Mathematik begann und die Ideen darauf so folgen liess, dass sie in einer wenn auch abstracteren, so doch ihr gleichartigen Methode gefunden wurden, so müssen wir wohl auf einen Einblick in ihren eigentlichen Inhalt verzichten. Sollen wir glauben, dass der Begriff der sittlichen Welt sich in ihnen verkörpere? Welche Verbindung besteht dann zwischen Flächen und Tugenden? Sollen wir glauben, dass das, was nur als thätige Kraft einen Werth hat, in eine reine Gedankenpotenz umgeformt werden könne? Wir werden in dem folgenden Buche sehen, wie die Tugenden zu Producten der Dressur herabgesetzt werden, mit der Haltung von Werkzeugen, durch die wir uns auf dieser Erde heimisch machen. Und wenn das geometrische Denken unvollkommen ist auch deshalb, weil es sich an der Erscheinung orientirt, wie sollen wir überhaupt einen Begriff bilden, wenn uns verboten wird, seine Merkmale aus der Wirklichkeit zusammenzulesen? Können überhaupt sittliche Begriffe gemeint sein? Das Sittliche ist Weltbegriff geworden, als Centrum des Mikrokosmos hat es längst zu leben aufgehört. Die Philosophen handeln nicht mehr, sondern sie schauen. Und, wenn ich recht sehe, das Schauen einer intelligiblen Welt, die mystische Erhebung ist der einzige Anhalt, der uns zur Lösung des Räthsels gegeben ist. Die Mystik lässt diese Welt hinter sich, weil sie im Besitz einer anderen ist. Aus ihrem eigenen Innern schlägt sie die Quadern und formt die Pfeiler, die den Bau der Wahrheit tragen. Sind die Gedanken, die wir in die Dinge legen, das Wesen, welches wir als ihren Inhalt glauben, nicht unsere eigenen Gedanken, nicht unser eigenes Wesen? Was Plato als das intimste Bedürfniss fühlte, einen Weg zu finden zu dem Quell, aus dem das ganze Dasein fliesst, das hat er in die Welt hineingebildet, und die Ideen sind die Sprossen, auf denen er zum Gipfel steigt.

Ich will nicht sagen, dass der Mystiker im VI. Buche seines Weges und Zieles sich so klar bewusst war. Es stehen Stellen in ihm, welche die Idee nur als Correlat des

logischen Begriffes deuten lassen. Aber andere stehen darin, die durch eine gewisse Inbrunst und Weihe über den logischen Gedanken hinausführen: 490 B *ἆρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα, ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου; προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ;* darin verspürt man etwas von dem Drange, die Sinnenschranke zu durchbrechen, um im Herzen aller Dinge auszuruhen. Hier im Angesicht der Wahrheit beginnt das wahre Leben, und der Schmerz verstummt. Sollte mit solchen Worten das Suchen unserer logischen Begriffe gemeint sein?

Ich muss es dem Leser anheimstellen, in der Abfolge des VI. Buches den Spuren mystischer Anschauung selbst nachzugehen; vielleicht überzeugt er sich, dass hier mehr erstrebt wird als begriffliche Erkenntnis, dass die Aeusserungen, welche für die letztere zu sprechen scheinen, den Gesammtgehalt nicht erklären. Ohne eine zuversichtliche Entscheidung zu geben, fasse ich meine Ansicht dahin zusammen, dass die *εἴδη* mit dem logischen Begriff sich nicht überall decken. Gedankeneinheiten und Wesen sind sie, ob sie aber die Einheiten von Erscheinungen, das Wesen von Dingen sind, liegt nicht mit zureichender Klarheit am Tage. Es könnte wohl sein, dass, wie die *δόξα* des V. Buches seinen Optimismus im folgenden kreuzte, so auch der dort gefundene Begriff sich in das intelligible Reich verirrt hat.

Vielleicht tragen diese Bemerkungen dazu bei, den Vorwurf zu entkräften, den Prantl a. a. O. p. 412 gegen Plato's Ansicht von der Mathematik gerichtet hat; es sei „geradezu lächerlich, bei der Geometrie als ihren wesentlichen Unterschied von anderen Wissenschaften es zu bezeichnen, dass sie solche Bilder anwende; denn wenn der Mathematiker an dem vor ihm liegenden oder von ihm graphisch entworfenen Kegel die Theorie der Kegelschnitte zu erforschen sich bemüht, so

thut er doch wahrlich nichts Anderes, als wenn der Naturforscher an einem Thier-Individuum oder an einem Zellen-Gewebe die Gesetze der Natur untersucht." Dagegen ist zunächst zu erinnern, dass Plato mit der Anwendung, welche die Mathematik von Bildern macht, nicht „ihren wesentlichen Unterschied" gefunden hat, sondern vielmehr nur einen ihrer Unterschiede. Die Wesentlichkeit liegt in ihrer fragmentarischen Betrachtungsweise. Die Bilder sind ihr unwesentlich, da Plato zugesteht, dass sie mit ihnen nur wie mit Hülfsmitteln verfährt; sie suche *αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ* 510 E. Der Vergleich mit dem „Thier-Individuum und dem Zellengewebe" ist vielleicht auch Anderen unbegreiflich, da der Naturforscher wirklich das Object erkennen will, was er vor sich hat, der Mathematiker aber ein Sein oder Verhalten, was er nicht vor sich hat. Nun hat Prantl die Annehmlichkeit, im XIX. Jahrhundert zu leben und die Stellung der Wissenschaften zu einander zu übersehen, was zu Plato's Zeit überhaupt Niemandem möglich war. Um so mehr vermisst man bei ihm die Würdigung der Schwierigkeiten, die erst durch die Arbeit zweier Zeitalter einigermassen geebnet werden konnte. Ich weiss nicht, wie Plato über unsere Gedankenwelt urtheilen würde; nur das lässt sich sagen, dass ihm etwas Anderes vorschwebte, als was sich als vorläufiges Ergebniss unserer Wissenschaft herausgestellt hat. Wir suchen die Wahrheit in den Dingen, er sucht sie hinter ihnen. Wir suchen die Beziehungen, welche alles Seiende in einen Zusammenhang verknüpfen, er der weiteren Erklärung unzugängliche Wesenheiten, in denen er den Sinn des Universums sah. Unvernehmlich wie ihm die Gesetzessprache der Natur war, ahnt er éin Gesetz und denkt es nicht in der uns geläufigen Form regelmässig verknüpfter Veränderungen, sondern als intelligible Einheiten. Das Geistigste, was er denken konnte, an die Spitze des Daseins gestellt, verlangte, dass seine Schöpfung selbst vergeistigt sei: ihre Elemente sind die Ideen. Ihr Vorland entdeckte er in der Sphäre des Geometers, der über ruhenden Gedankenformen weilt. Er will keine Wissenschaft in unserem Sinne — das VII. Buch giebt dafür deutliche Belege —, welche die Nothwendigkeiten

in dem Fluss des Werdens sucht: er will die Wissenschaft des von der Sinnenschranke befreiten Geistes. Jenseits der vom göttlichen Glanz umstrahlten Welt — denn das bedeutet sein Helios — findet er eine reinere dem Gedanken homogene Wahrheit. „Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaftig zu werden.“

Ich glaube, das hat Prantl vergessen. Plato ist der Prophet der übersinnlichen Welt; nur das hält er seiner Theilnahme für würdig, was in sie hinübertragen hilft. „Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode.“ So nahm er die Mathematik auf, gleichgültig gegen ihre Axiome und Beweise. Unsere Schätzung von ihr war nicht seine Schätzung. Was uns als das Beste darin erscheint, galt ihm als Unvollkommenheit. Es ist möglich, dass uns das nicht gefällt. Hat aber Plato zu unserem Gefallen gedacht und geschrieben? Den Sinnenmenschen wird er zurückstossen, weil er ihm Nichts zu bieten hat. Die Anderen aber, die an eine höhere Wahrheit glauben, danken ihm, dass er sie vor der Zuversicht wissenschaftlicher Erkenntniss geschützt und den Blick für ein reicheres Dasein geschärft hat.

Der Verfasser glaubt keine Ursache zu haben, seine Erklärung der Ideen als der intelligiblen Wahrheit des Kosmos in etwas zu ändern; er hat mit Absicht einen Ausdruck gewählt, welcher dem Gedanken einen Spielraum lässt, der, dem platonischen Texte entnommen, in vielleicht nicht ganz verfehlter Weise die Ahnung des Denkers wiedergiebt. Leidet seine Darstellung an Widerspruch, so unterliegt er der Gewalt des Textes, der zu widersprechenden Deutungen Anlass giebt.

Die geistige Kraft, welche die Ideen handhabt, ist die Dialectik. Wer den Abstand zwischen dem V. und VI. Buche ermessen will, beobachte den Unterschied in den Bestimmungen beider. Sie war der Gegensatz der *ἔρις*, der *ἀντιλογικὴ τέχνη*, der Betrachtung *κατ' ὄνομα* (454 A), d. h. sie war sachliches Denken. Sie lehrte die Dinge — nicht die Begriffe — von einander scheiden: *κατ' εἴδη διαιρούμενον ἐπισκοπεῖν* (ibid.). Wir haben nachgewiesen, dass die *εἴδη* Klassen waren, aus denen erst der Schluss des Buches das *αὐτό* ab-

grenzt. Darin liegt der lebhafteste Protest gegen die herkömmliche Datirung und die Methode des Parmenides, der in dem *κατ' ὄνομα* schwelgt. Die Dialectik des VI. Buches ist die gegenseitige Verknüpfung der Ideen und ihre Ableitung von dem höchsten Princip (511 B). Weder die Merkmale des sachlichen, noch die des trennenden Denkens können in ihr nachgewiesen werden. Im V. Buche wussten wir was die *εἴδη* waren. Im VI. Buche macht er die Objecte der *εἰκασία*, *πίστις*, *διάνοια* namhaft; aber die Correlate der *νόησις* benennt er mit einem zweifelhaften Ausdruck. Das Unverfänglichste, wahrscheinlich aber auch das Ungenügendste wäre für sie die Deutung, dass sie Plato's Conceptionen über die Wahrheit der Welt sind: wie geheimnissvolle Ruinen, ohne Ahnung von dem Geist, der in ihnen wohnte, haben wir sie von der Vorzeit übernommen.

Ich lasse nur noch die Citate über die *φύσις* folgen, da die übrigen Begriffe in dem Zusammenhang des Abschnittes für den nächsten Zweck ausreichend besprochen sind.

485 A *τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὁμολογήσθω.*

485 B *τόδε τοίνυν μετὰ τοῦτο σκόπει εἰ ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τούτῳ ἐν τῇ φύσει οἳ ἂν μέλλωσιν ἔσεσθαι οἵους ἐλέγομεν.*

485 C *πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ ξυγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν.*

485 D *ἢ οὖν δυνατὸν εἶναι τὴν αὐτὴν φύσιν φιλόσοφόν τε καὶ φιλοψευδῆ.*

486 B *δειλῇ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς οὐκ ἂν μετείη.*

486 D *ἀλλ' οὐ μὴν τό γε τῆς ἀμούσου τε καὶ ἀσχήμονος φύσεως ἄλλοσέ ποι ἂν φαῖμεν ἕλκειν ἢ εἰς ἀμετρίαν . . . . . . ἔμμετρον ἄρα καὶ εὔχαριν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει.*

487 A *φύσει . . . . μνήμων, εὐμαθής.*

489 B *οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι ὑφ' αὐτοῦ.*

489 E *λέγωμεν . . . . . τὴν φύσιν οἷον ἀνάγκη φῦναι τὸν καλόν τε κἀγαθὸν ἐσόμενον.*

490 B *αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι.*

490 C *τῆς φιλοσόφου φύσεως χορὸν τί δεῖ . . . . τάττειν.*

490 E *ταύτης δὴ τῆς φύσεως δεῖ θεάσασθαι τὰς φθοράς.*

491 A *οἷαι οὖσαι φύσεις ψυχῶν . . . . . δόξαν οἵαν λέγεις φιλοσοφίᾳ προσῆψαν.*

491 B *ἓν ἕκαστον ὧν ἐπῃνέσαμεν τῆς φύσεως ἀπόλλυσι τὴν ἔχουσαν ψυχήν.*

491 D *ἔχει δὴ λόγον τὴν ἀρίστην φύσιν ἐν ἀλλοτριωτέρᾳ οὖσαν τροφῇ κάκιον ἀπαλλάττειν τῆς φύσεως.*

491 E *ἢ οἴει τὰ μεγάλα ἀδικήματα . . . . . ἐκ φαύλης, ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως . . . . γίγνεσθαι, ἀσθενῆ δὲ φύσιν μεγάλων οὔτε κακῶν αἰτίαν ποτὲ ἔσεσθαι;*

492 A *ἣν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν . . . . εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι.*

493 C *τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν.*

494 A *φιλοσόφῳ φύσει.*

494 B *ὡμολόγηται . . . . εὐμάθεια καὶ μνήμη . . . . ταύτης εἶναι τῆς φύσεως.*

495 A *τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη.*

495 B *διαφθορὰ . . . . τῆς βελτίστης φύσεως . . . . . . σμικρὰ φύσις οὐδὲν μέγα . . . δρᾷ.*

495 D *ἀτελεῖς τὰς φύσεις.*

496 B *εὖ τεθραμμένον ἦθος κατὰ φύσιν μεῖναν ἐπ' αὐτῇ.*

497 B *φιλοσόφου φύσεως.*

497 C *τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τά τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων.*

500 A *τήν τε φύσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιτήδευσιν . . . . . οὐκ ἐν τῷ πλήθει χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι.*

501 B *τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα.*

501 D *τὴν φύσιν αὐτῶν οἰκείαν εἶναι τοῦ ἀρίστου.*

502 A *τὰς φύσεις φιλόσοφοι.*

503 B *ἣν γὰρ διήλθομεν φύσιν δεῖν ὑπάρχειν αὐτοῖς εἰς ταὐτὸ ξυμφύεσθαι αὐτῆς τὰ μέρη ὀλιγάκις ἐθέλει.*

V.

Das siebente Buch.

Das Gleichniss am Anfange des VII. Buches ist viel bewundert worden; ein neuerer Denker hat es Plato's tiefsten Gedanken genannt. Ohne mit diesem Urtheil zu rechten, soll hier nur der Widerspruch mit dem Schluss des VI. Buches bemerkt werden. Die sichtbare Welt war eine Schöpfung des Guten; Auge und Licht hatten vor Allen bevorzugte Prädicate. Man vermisst also den Uebergang zu dieser parabolischen Darstellung, wo das Licht mit dem was es hervorbringt und erleuchtet zu wesenlosen Existenzen herabgedrückt wird. Es hat einen räthselhaften Sinn, das Gute zum Schöpfer und Herrscher des Universums einzusetzen und wiederum Alles was wir von diesem wahrnehmen als Trugbilder zu bezeichnen.

Ich glaube hier an einen Satz Herbart's anknüpfen zu dürfen: „Sobald die ästhetischen auf die metaphysischen Grundgedanken, und rückwärts, einen Einfluss erlangen, so hindern sie sich unfehlbar gegenseitig in ihrer Entwickelung", „Jeder Denker, der diese Unabhängigkeit nicht anerkennt, wird, sich selber unbewusst, von zweien Kräften getrieben, indem er zugleich erklären will und Vorschriften geben, zugleich das Wahre sucht und das Vortreffliche . . . . . . so sehen wir durchgängig die theoretische Philosophie von der praktischen verdorben (W. W. I, 253).

Wenn wir früher die Psychologie Plato's mit seiner Metaphysik streiten sahen, so erneuert sich in diesem Gleichniss der Gegensatz von Ethik und Metaphysik. Für jene bedurfte er eine höchste Macht, die nur das Gute wirkt, für diese ein ewiges Sein, das sich hinter dem Scheine verbirgt. Das Gute nun erklärt nicht den Schein; daher deutet die Metaphysik das glänzende Reich des Lichtes in eine unterirdische Schattenwelt um. Aber kaum sind wir aus der Höhle gestiegen, so überrascht uns wieder der Synkretist: 517 B *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα . . . . ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.* Er steht unter dem zwiefachen einander entgegenwirkenden Druck seiner theoretischen und practischen Ideale.

Von den folgenden Entwickelungen dieses Buches ist zu bemerken, dass wir über die Räthsel, die das vorhergehende gestellt, nicht weiter aufgeklärt werden. Plato hat sich Zeit genommen, schon mehrfach Dagewesenes in neuen Wendungen zu wiederholen, Gleichnisse capitelweise auszuspinnen; aber das was wir wünschten, eine Auskunft über die metaphysischen Thesen, bleibt uns versagt. Nur die Vorstufen zur Dialectik erhalten einen ergiebigeren Ausbau; indess auch da ergiebt eine genauere Prüfung, dass ihn seine Ahnung mehr beschäftigte als die wissenschaftliche Grundlage, die nach menschlichem Ermessen allein den Weg zu jener bahnen kann.

Nachdem schon das VI. Buch (487 B sqq.) den Schein des Unpractischen, der den Philosophen umgiebt, begründet und gegen voreilige Anklagen in Schutz genommen hatte, wird uns hier im III. Capitel die Sache von Neuem vorgetragen; nur dass dort der bildlich geführte Beweis etwas handgreiflicher war. Statt des seekundigen Steuermannes, dem eine tobende Rotte die Führung des Schiffes entwunden hat, wird im Anschluss an die parabolische Höhle das Thema optisch verdeutlicht: der Philosoph tritt aus dem Himmelsglanz der Wahrheit blinzelnden Auges in die irdische Finsterniss, und über den Blinzelnden ergiesst sich der Spott der Menge. Es bedünkt uns, dass diese Rechtfertigung weniger glücklich ist wie die frühere. Im Theätet ist ein vielbesprochenes Capitel mit demselben Gegenstand beschäftigt. Wir würden keinen Anstoss daran nehmen, dass Plato dieselbe Sache mehrfach ausgeführt hat, und es ist ein Missgriff der Kritik, daraus auf fremde Autorschaft zu schliessen. Im Staate selbst müssten nach diesen Kriterien verschiedene Hände thätig gewesen sein. Aber das durfte man von einem Denker solchen Rufes erwarten, dass er auch Gedanken giebt, welche durch ihren Werth die stehende Wiederholung rechtfertigen. Gerade hier stehen wir aber rathlos, und das Werk welches den reifen Ertrag seiner Geistesarbeit zusammenfassen soll, lässt inmitten seiner stilistischen Ueppigkeit auch eine bescheidene Wissbegier unbefriedigt. Wir schweben in dem VII. Buche zwischen Licht und Dunkel. Wo er Licht findet, sehen wir nur das Dunkel seiner geheimnissvollen Gedankendinge; wo

er Dunkel findet, hat er selbst den Helios als Herrscher hingestellt. Er verkehrt die Attribute dieser Welt; daher er von den Freunden der Empirie nie gewürdigt werden wird. Denn sein Sinn geht weder auf Erfahrung, noch auf Wissenschaft in unserem Sinne, sondern auf mystische Erhebung: das Gute erkennt er nicht, er schaut es, und Jahre hindurch müssen seine Auserwählten in diesem Schauen bleiben.

Für diese Auffassung hat er selbst im IV. Capitel dieses Buches den Anhalt gegeben: 518 C *ὁ δέ γε νῦν λόγος σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον· εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη* .... *Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ βλαβερὸν γίγνεται.*

In diesen Worten liegt zweierlei. Der Geist hat mit Gewalt sich über dieses Dasein zu erheben; was vor ihm liegt hat keinen Werth. Die wahrnehmbaren Dinge sind ein *σκοτῶδες*, über ihnen ist das *φανόν*. Wie positiv und negativ stehen sich die beiden Welten gegenüber. In dieser Theorie ist kein Raum für eine Theilnahme der Ideen — oder warum gebrauchen wir ein Wort, was Plato in dem ganzen VII. Buche nicht gebraucht? —, für ein Hineinragen des Jenseitigen in das Diesseitige. Selbst die geistigste der Wissenschaften muss sich, wie wir sehen werden, ihres sinnlichen Apparats entäussern, damit sie fruchtbar werde für ein Etwas, das nicht von dieser Erde ist. Dann aber geben diese Worte eine nochmalige Absage von der Psychologie, welche den ursprünglichen Entwurf zusammenhielt. Die Tugenden, welche harmonisch ausgebildet zu haben seine Freude war, nähern sich der leiblichen Dressur. Hat die *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι* mit ihren göttlichen Dispositionen noch einen Platz in dem viertheiligen

Tugendchor? Einstmals war die *δικαιοσύνη* dem *λογιστικόν* übergeordnet; das *λογιστικόν* wurde überholt durch die erkenntnisstheoretische Dichotomie *γνώμη δόξα;* beide spalteten sich wieder in zwiefacher Besonderung. Jetzt kommen wir zu einer *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι*, denen die *ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς* wie mediatisirt gegenüberstehen. Der Vergleich mit dem Körplichen, das Attribut der „sogenannten" lässt ahnen, was inzwischen vorgegangen ist. Der metaphysische Process erreicht auch die Seele: die Gerechtigkeit ist von ihrem Thron gestürzt.

Plato war von der Ethik ausgegangen. Im V. Buch trat die Metaphysik hinzu, an deren Spitze das VI. Buch sein Theologumen gestellt. Im VII. Buche erhebt dieses einen so ausschliesslichen Anspruch, dass die Ethik mit ihrer Cardinaltugend ganz zurückweicht. Von der Gerechtigkeit ist er zur Gottheit übergetreten. Das Organ, durch welches diese erkannt wird, gewinnt eine alles überragende Bedeutung.

Liegt nun ein wirklicher Fortschritt in der Entgegenstellung der *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι* und der *ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς*, und hat er das dianoetische Vermögen als beharrliche Eigenschaft, die ethischen als künstlich eingebildet in irgend einer Weise begründet? Man wird Beides verneinen müssen. Plato ist auf dem Wege sich in's Ueberirdische zu verlieren; was ihn dorthin führt wird mit jedem guten Namen ausgestattet. Alles Uebrige ist mit Erde behaftet, dem Werden und Vergehen unterworfen. Erinnern wir uns, dass er der Seele drei Vermögen mitgegeben hatte; den *θυμός* machte er zum freiwilligen Helfershelfer des *λογιστικόν*, d. h. der *θυμός* war ein angeborener Besitz. Die Wächter wurden sorgfältig nach dieser seelischen Mitgift ausgelesen. Was heisst es nun, dass die Tapferkeit in Wirklichkeit *οὐκ ἐνοῦσα* sei? Sie war es allerdings ebenso wenig wie die übrigen Tugenden; denn alle bedurften der gleichen Pädagogik. So auch noch an dieser Stelle die *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι*, die erst durch *ἔθη* und *ἀσκήσεις* die ihm zukommende Richtung erhält. Die neue Entgegensetzung hat gar keinen Grund. Er hatte mit der richtigen Anschauung begonnen, dass alle Tugenden ihr psychologisches Substrat haben: aus diesem seien sie durch Erziehung zu ent-

wickeln. Das Geistige und Sittliche war ihm in dieser Hinsicht nicht unterschieden. Nun will ich nicht davon reden, dass diese ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι auch nicht eine entfernte Verwandtschaft mit dem λογιστικόν hat — denn dieses war schon durch die metaphysische γνώμη unterbrochen —; es ist genug hervorzuheben, dass hier ein Seelentheil ein neues Privileg bekommt, das seine Nachwirkungen auf den Peripatos und seine Ausläufer erstreckt. Hier liegt der Keim für das unsterbliche Attribut der denkenden Function. Plato ist an dieser Stelle unlogisch und inconsequent; er hat nur das Bedürfniss, das Denkorgan zu heben und dem gegenüber die anderen Tugenden nach Möglichkeit zu entwerthen. Ebenso wie er die δόξα mit fast fanatischem Eifer mehr und mehr herabwürdigte, so dass sie zuletzt schimpflich, im besten Falle blind zu nennen sei, legt er nun die Axt an die Wurzeln der ethischen Tugenden. Sie haben keine φύσις mehr.

Wie hatte der Staat begonnen? 366 E αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ, ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν. Die Herrlichkeit verfliegt in dem ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος und dem τῷ ὄντι οὐκ ἐνεῖναι des VII. Buches.

Wir sind weit entfernt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen. Aber auffällig ist es doch, dass man Angesichts solcher grundwesentlichen Verschiedenheiten von einer sachlichen und künstlerischen Einheit des Werkes sprechen mochte, dass man mehr als ein Dutzend von Dialogen zu einem homogenen System zusammenzwängt, während schon der eine nur durch den zuversichtlichen Schein, den der Autor zu erwecken verstand, die unvereinbarsten Gedankensysteme nebeneinander hält.

Zur δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ 518 C möge hier noch hinzugefügt werden, was schon für die gleichartige Stelle 477 D zu bemerken war, wie irrthümlich die Angabe von Schulthess ist — in seiner sehr werthvollen Schrift Platonische Forschungen 1875 p. 24 —, dass Plato nie von δυνάμεις der Seele rede, und die uns geläufige Bezeichnung erst der terminologischen Schöpferkraft des Aristoteles verdankt werde.

Wenn nun im V. Buche die Mittelexistenzen, im VI. die Körper und Schatten als Objecte der *δόξα* dem Sein gegenübertraten, so tritt in diesem der definitive Gegensatz von *γένεσις* und *ὄν* an deren Stelle. Die Seele von dem Werdenden (*ἐκ τοῦ γιγνομένου* 518 C) abzuwenden, das dem Werden Verwandte (*τὰ τῆς γενέσεως ξυγγενῆ* 519 A) in ihr auszuschneiden, ist die Arbeit der philosophischen Disciplin. Schleiermacher übersetzte die letztere Stelle „das dem Werden oder der Zeitlichkeit Verwandte" mit der Anmerkung, dass der Ausdruck des Werdens nicht ganz dem griechischen *γένεσις* entspreche. Ob Plato bei dem Worte nicht mit das Materielle vorgeschwebt haben mag? Das dazu gegebene Beispiel der *ἐδωδαὶ καὶ λιχνεῖαι* würde wenigstens dieser Deutung nicht widersprechen. Unser Werden hat doch selbst eine sehr abstracte Färbung, während es Plato darauf ankommen musste, seinen Noumena möglichst handgreifliche Existenzen entgegenzustellen.

Das V. Capitel giebt eine nachdrückliche Belehrung, dass die Philosophen nicht den Staat vergessen dürfen. Die Gefahr dazu ist allerdings gross geworden; von den göttlichen Aussichten (*ἀπὸ θείων θεωριῶν* 517 D) zu dem Schattenleben der Höhle hinabzusteigen, wird eine nur mit Gewalt zu erzwingende Leistung gewesen sein. Wie sich die Sache verändert hat, entnimmt man aus dem III. Buche, wo die Wächter durch Gemeinsamkeit der Interessen mit dem Staat verbunden waren: 412 D *κήδοιτο δέ γ' ἂν τις μάλιστα τούτου ὃ τυγχάνοι φιλῶν.* Von der *φιλία* weiss das VII. Buch natürlich nichts mehr; die politische Thätigkeit der Philosophen ist ein pflichtmässiges Müssen geworden, als Entgelt für die Mühe ihrer Erziehung. So treten sie, nach bestimmter Reihenfolge, in die Finsterniss zurück (*τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι* 520 C). Einen Vortheil weiss er mit dem entwertheten Staatsleben doch zu verbinden. Die Philosophen kennen eine bessere Thätigkeit als die politische, und so sei die Ruhe des Staates verbürgt: 521 A *περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος, αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.*

Auf diese Prolegomena folgt nun mit dem VI. Capitel der neue Unterrichtsplan. Hatten wir es früher mit der Gym-

nastik, Musik und dem ästhetischen Eros zu thun, so giebt es in diesem nur eine wahre Wissenschaft, die mystische Metaphysik; was er aus der Empirie aufnimmt, erfährt erst eine Umwandlung nach den mystischen Kriterien.

An der Spitze steht die neue Erklärung der Philosophie: 521 C *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.* Damit vergleiche man aus dem II. Buche, wie das *ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον* 376 B in dem Hunde entdeckt wurde, aus dem IV. Buche, wo die Wissenschaft der practischen Politik einzig den Namen der Weisheit verdienen sollte 429 A; aus dem V. Buch, wo zuerst das *εὐχερῶς ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰέναι καὶ ἀπλήστως ἔχειν* 475 C und dann verbessert das *αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπάζεσθαι* das Kennzeichen des wahren Philosophen war. Darin liegt die Stufenfolge, dass die Philosophie zuerst ein Vermögen der Unterscheidung, dann die practische Staatskunst, dann eine logisch-metaphysische Wissenschaft, und endlich in diesem Buche eine Ekstase zum Jenseits ist.

Was zu dieser Ekstase dient ist ein berechtigter Theil der neuen Paideia. Zuerst die Zahlenlehre; aber nicht ihr gewöhnlicher Betrieb. Nur insoweit sie als ein *ὁλκόν* 521 D, *ἑλκτικόν* 523 A, *ἀγωγόν* und *μεταστρεπτικόν* 525 A *ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν* verwerthet werden kann, findet sie ihre Würdigung. Hier ist es nun zuerst deutlich und in systematischem Zusammenhange ausgesprochen, dass die widerstreitenden Wahrnehmungen der Sinne die denkende Function in Thätigkeit rufen; über der Relativität der Erscheinungen sucht der Geist das beharrende Wesen. Im V. Buche war ein kleiner Schritt hierzu gethan: das Leichte und Schwere, das Grosse und Kleine war genannt, aber mit sittlichen Qualitäten coordinirt worden. Gerade auf diese letzteren wurde ein solches Gewicht gelegt, dass wir die Entstehung der Idee aus dem Gegensatz zum Sinnenschein nicht gelten lassen konnten. Inzwischen hat Plato besser zu classificiren gelernt; die jetzt gegebenen Beispiele sind einander homogen. Was im vorigen Abschnitte gegen Grote bestritten wurde, muss für diesen unbedenklich zugegeben werden.

Die philosophische Disciplin auf allen ihren Stufen bezweckt einzig die Ausbildung der *νόησις* und ihrer Function, der Dialectik. Daher werden alle Wissenschaften befragt nach dem, was zur Erweckung der *νόησις* dient (*νοήσεως παρακλητικόν*, *ἐγερτικόν* 523 E). Die Zahl hat diese Eigenthümlichkeit, da das Eine als Complex vieler Eigenschaften und wieder als Eins erscheint. Diese conträren Wahrnehmungen (*ἃ εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει* 524 D) rufen den Einheit suchenden Geist in Thätigkeit. Bezeichnend für die — in unserem Sinne — unwissenschaftliche Richtung Plato's ist es nun, dass er der empirischen Ausbildung der Zahlenlehre nicht das Wort redet; unsere ganze Algebra würde er, wenn wir ihn recht verstehen, verworfen haben: 522 E *κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς, ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν*. Wer ihn fragen wollte, was denn die Zahl mit der *οὐσία* zu thun habe, dem ertheilt er die Antwort, dass die Betrachtung der Zahl zur *φύσις τοῦ ἀριθμοῦ* 525 C oder zu den *αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί* 525 D hinleiten müsse. Wir haben also im VII. Buche die deutlichen Keime der Ideen der Zahlen, aus dem späten Stadium der platonischen Philosophie. Mehr möchte ich allerdings auf Grund dieses Abschnittes nicht sagen. Susemihl a. a. O. p. 207 verneint ausdrücklich, dass in den *αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί* die Ideen der Zahlen zu erkennen seien. Gewiss hat er insofern Recht, als die Darstellung Plato's von keiner Idee redet; aber bei dem Werthe, den der Terminus *αὐτὸ ὅ ἐστιν* einmal für ihn hat, ist man berechtigt auf ein der Idee Analoges zu schliessen. Seine Schule hatte wenigstens genügenden Anlass den *αὐτὸς ὁ ἀριθμός* und die *φύσις* der Zahl in dem mit dieser Terminologie gewöhnlich verknüpften Sinne auszulegen. Allerdings gebraucht Plato auch in diesem Buche das *αὐτὸ τό* von der empirischen Realität (*αὐτὰ τὰ ζῷα*, *αὐτὸν τὸν ἥλιον* 532 A); der Gegensatz ist der Schatten. Wenn aber hier der sichtbar verkörperten Zahl (*ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμούς* 525 D) der *αὐτὸς ὁ ἀριθμός* entgegengestellt wird, so ist es schwer dieses *νοητόν* ganz von einer irgendwie zu denkenden Hypostase frei zu machen. Die *νοητά* sind, und da wir von jenem Idealismus,

der den Ursprung der Seinsformen in die apriorischen Functionen des Geistes verlegt, bei Plato nichts verspüren, so ist es ein fast zwingender Gedanke, dass dem *αὐτὸς ὁ ἀριθμός* eine reale Weise der Existenz nach Analogie der Ideen zuzuschreiben sei. Und wie gleichgültig der Name der Idee für diese *νοητά* überhaupt ist, kann daraus geschlossen werden, dass in dem ganzen Buche *εἶδος* im specifischen Sinne des Platonismus nicht vorkommt, *ἰδέα* aber nur als *ἰδέα ἀγαθοῦ*, d. h. als eine Idee, die nicht Idee ist, denn ihrer Qualität nach ist sie laut dem VI. Buche durch den Mangel der *οὐσία* und durch ihre schöpferische Souveränetät von den Ideen verschieden.

Indess hindert ein Umstand, schlechthin von der Idee der Zahl zu reden. Das Wesen der Idee ist die *οὐσία;* die Betrachtung der Zahl soll aber nur als ein *ὁλκόν* zur *οὐσία* angesehen werden. Daher fällt sie aus diesem Existenzkreis heraus. Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, dass Plato in der *οὐσία* nur die Grundbestimmungen der Ethik hypostasirte; sie allein enthielten alle Wahrheit, wie der Geber aller Wahrheit das Gute selber war. Ein Quantitätsbegriff hat aber keine Verwandtschaft mit einem sittlichen Sein; daher trennte er sie. Nur weil die Zahl eine Abstraction ist, die klarste und einleuchtendste, welche wir denken, steht sie in der Vorhalle der Dialectik, welche lediglich auf der Verknüpfung von Abstractionen beruht. Hatte er aber schon im VI. Buche das Mathematische und die Idee derselben untergeordnet, waren Schatten, Naturkörper, Flächen, Ideen alle wirkliche Seinsformen, so muss auch die jetzt neu hinzugekommene Zahl eine Seinsform haben, d. h. sie ist selbst in einer der Idee ähnlichen Weise zu denken, wenn wir auch vorläufig diesen Namen ihr nicht zuerkennen können. Freilich liesse sich auch sagen, wenn das *ἀγαθόν* eine *ἰδέα* ist, die auch nicht mit den Attributen der eigentlichen Idee zusammenstimmt, so möchte die *ἰδέα τοῦ ἀριθμοῦ* keine ausserhalb der platonischen Consequenz liegende Terminologie sein.

Andererseits erweckt eine Stelle einen besonderen Zweifel: 526 A *περὶ ποίων ἀριθμῶν διαλέγεσθε, ἐν οἷς τὸ ἓν οἷον ὑμεῖς ἀξιοῦτέ ἐστιν, ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμι-*

κρὸν διαφέρον, μόριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν; Steinhart a. a. O. p. 228 und Susemihl a. a. O. p. 207 haben wohl hinter diesen Worten zu subtile Vorstellungen vermuthet. Plato scheint einfach sagen zu wollen, dass gerade so viele Einheiten existiren, als es Geister giebt, die sie zu denken verstehen; die Einheit hat eine Ubiquität, aber alle ihre Formen sind absolut gleichwerthig. In diesem Falle würde es doch gewagt sein, dem *αὐτὸς ὁ ἀριθμός* ein Sein zuzuschreiben: die Einheit wäre nach dieser Stelle nicht sowohl ein Seiendes, als ein Gültiges.

Prantl macht zu diesem Abschnitte a. a. O. p. 414 folgende Bemerkung: „den Zielpunkt der Beweisführung, welcher darin liegt, dass die Arithmetik zur Erkenntniss des reinen Seins förderlich sei, geben wir natürlich gerne zu; aber wie steht es mit jener begrifflichen Construction der Arithmetik? Plato rechnet den Gegensatz des Einen und Vielen, welcher wirklich die materielle Basis der Arithmetik ist, in völlig gleicher Gattung zu einer grossen und umfassenden Gruppe vieler Gegensatzpaare, unter welchen beispielsweise auch Schwarz und Weiss, Dick und Dünn, Gross und Klein, erscheinen, und er ist der Ansicht, dass alle diese Qualitäten sehr relativ seien. Hierbei aber werden wir billig fragen dürfen, erstens ob denn das numeräre Verhältniss der Dinge als ein blosses Eigenschaftswort den übrigen Eigenschaften so schlechthin gleichgestellt werden könne, d. h. ob denn, wenn ich von einem Dinge sage, dass es Eins ist, dies die gleiche Denkoperation sei, wie wenn ich es als schwarz bezeichne; und zweitens fragen wir, wenn denn schon jede specifische That des Zählens misskannt werden will, warum nicht auch eine der Arithmetik entsprechende Lehre des Dicken und Dünnen, des Harten und Weichen entstehe.“

Dagegen glaubten wir zu finden, dass Plato — anders als im V. Buche — wirklich Gleichartiges einander coordinirt hat. Gleichgestellt werden kann das „numeräre Verhältniss der Dinge“ den übrigen Qualitäten insofern, als beide sinnlich wahrnehmbar sind. Die gleiche Weise der Perception liess sie zu einer Kategorie zusammenfassen. Von einer gleichen „Denkoperation“ in der Auffassung der Qualität und Quantität kann aber gar nicht gesprochen werden. Beide melden

ihr Dasein der Seele (*παραγγέλλει τῇ ψυχῇ* 524 A) durch das Sinnesorgan, wie er mit einer auch noch für uns gültigen Anschauungsweise den Vorgang beschreibt. Beide setzen weiter den Gedanken (*νόησις*) in Thätigkeit, und dieser hebt den Begriff des Quantitativen als einer besondern Form heraus, für deren Betrachtung die Seele die Function der *διάνοια* bereit stellt. Also die Dinge, die für unsere Sinne vorläufig als ein Homogenes erscheinen, sondern sich erst in der Wirksamkeit des Verstandes zu ihren verschiedenen Seinskategorien. Es ist dies für jene Zeit eine ganz unverächtliche Einsicht in den psychologischen Process. Unverständlich ist die Meinung, dass Plato demnach auch „eine entsprechende Lehre des Dicken und Dünnen, des Harten und Weichen“ annehmen musste. Er konnte nicht mehr thun, als das Quantitative abtrennen. Und wer möchte das Harte und Weiche jenem Begriffskreise gleichsetzen: *ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι, ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν* 522 C. Ganz anders steht es allerdings mit der Frage, ob diese begriffliche Construction der Arithmetik auch heute noch beifallswürdig erscheint. Darüber möchten sich die Anhänger der verschiedenen Schulen verschieden aussprechen. Wer die mathematischen Formen für a priori hält, wird jene sensuale Entstehungsweise nicht mehr billigen; aber auch ein solcher wird den Weg rationell und der Theilnahme werth finden, auf der ein grosser Denker vor der Entdeckung des a priori sich mit den Thatsachen zu verständigen wusste. Ohne den Worten Gewalt anzuthun, kann man übrigens bei Plato selbst ein Apriorisches in der mathematischen Anschauung nachweisen: denn was ist das *ἀναγκάζεσθαι* (523 D. 524 C. E. 525 D) der Seele, wodurch die *νόησις* in die Schranken gerufen wird, wenn nicht die angeborene Nothwendigkeit, die Einheit zu denken? Das wäre also auch eine transcendentale Eigenschaft, welche die Materie der Erfahrung formt.

Zusammenfassend würden wir also über diesen arithmetischen Abschnitt sagen, dass die Zahlen von denknothwendiger Gültigkeit sind. Die *αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί*, die im Umkreis der existirenden *νοητά* liegen sollten, lassen vermuthen, dass Plato sie auch in irgend einer Weise als seiende Realität

dachte. Die vielen Einheiten dagegen, (*ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντί* 526 A) und der propädeutische Character der Arithmetik als Erkenntnisstufe zur *οὐσία* scheinen dagegen Einsprache zu thun.

Vielleicht aber stört uns nur das VI. Buch und hat Plato im VII. einen neuen Fortschritt vollzogen. Daselbst hiess es: 509 B *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι.* D. h. auch die Zahlen — denn die Objecte des *λογισμός* 510 C gehören zu den *γιγνωσκομένοις* — haben eine *οὐσία*. In wirklichem Widerspruch stände damit das VII. Buch, nach welchem sie nur ein *ὁλκόν* zur *οὐσία* sind. In diesem Falle steht Nichts der Ansicht entgegen, dass die Zahlen nur ein Gültiges, nicht ein Reales sind. Dann wäre die oben angeführte Stelle 525 E auch nicht mehr mit Susemihl a. a. O. p. 207 „sehr dunkel" zu nennen, sondern bis auf das verführerische *αὐτὸ τό* wäre Alles in guter Uebereinstimmung. Denn gültiger Gedanken giebt es so viele als Geister, die sie denken können. Die von demselben Forscher vermuthete Erinnerung an die Pythagoreer, welche die Eins als die Wurzel aller Zahlen ansahen, stützt sich wohl nur auf die seltsame Redeweise *περὶ ποίων ἀριθμῶν διαλέγεσθε, ἐν οἷς τὸ ἓν οἷον ὑμεῖς ἀξιοῦτε εἶναι*, die von Zahlen zu sprechen scheint, in denen die Eins liegt. Man wird etwa übersetzen müssen: Von welchen Zahlen sprecht ihr, welche die von euch gemeinte Einheit darstellen? Bei dem *ἀριθμοὶ ἐν οἷς* schwebte ihm nicht das Subject vor, von dem die Einheit ausgesagt wird, sondern das Wort, in dessen Bedeutungskreis die Einheit liegt. Und wenn die Syntax diese Auslegung nicht zuliesse, was mir nicht glaublich scheinen will, so würde der Zusammenhang des ganzen Abschnittes immer noch gegen die wurzelhafte Einheit im Sinne der Pythagoreer protestiren. Diesen war das *ἓν* eine *οὐσία*, die elementarste Wesenheit, ein Bestandtheil des Sichtbaren; bei Plato liegt es in einem anderen Gebiete. Ebenso wenig wird dem *ἓν* ein privilegirter Werth zugeschrieben. Dass gerade an ihm die Eigenthümlichkeit der Zahlen exemplificirt wird, erklärt sich daraus, dass unter den conträren Wahrnehmun-

gen, von denen dieser Abschnitt überhaupt nur redet, das Verhältniss des Einen zum Vielen das geläufigste ist.

Zeller hat a. a. O. p. 568 gemeint, dass im V. Buche 479 B neben den Zahlen die Ideen derselben genannt werden — Susemihl a. a. O. p. 541 sagt, im genaueren Anschluss an den Text, Ideen anderer Verhältnissbegriffe; ich glaube Beide irrig. Die Stelle lautet: *τὰ πολλὰ διπλάσια ἧττόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται; οὐδέν. Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ . . . . . . μή τι μᾶλλον, ἃ ἂν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τἀναντία;* Daraus wird dann geschlossen, dass diese Dinge liegen *μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι.* Nun gebraucht Plato im V. Buche weder das Wort Idee, noch nennt er ein *αὐτὸ τὸ διπλάσιον* oder *αὐτὸ τὸ μέγα.* Wir haben also kein Recht, ihm auf der damaligen Stufe seines Denkens die Idee des Doppelten und anderer Quantitätsbegriffe zuzuschreiben. Man darf auch hier wieder erinnern, dass das damals zwischen Sein und Nichtsein Schwebende im VII. Buche wie im VI. eine volle Wirklichkeit hat.

Wie Plato den Betrieb der Arithmetik umbilden wollte, um sie für seine Zwecke brauchbar zu machen, so verlangt er auch für die Geometrie eine neue Methode: 527 A *αὕτη ἡ ἐπιστήμη πᾶν τοὐναντίον ἔχει τοῖς ἐν αὐτῇ λόγοις λεγομένοις ὑπὸ τῶν μεταχειριζομένων.* Er ist dem *τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι* der Geometer ebenso abgeneigt, wie Schopenhauer in ihren Beweisen die Cultur der Anschauung vermisste. Es ist mir sehr unwahrscheinlich mit Schleiermacher a. a. O. p. 371 — ebenso Susemihl a. a. O. p. 208 — anzunehmen, dass das *πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα* 527 A auf die Anwendung und auf practische Aufgaben gehe, die dem Philosophen fern liegen müssten. Dagegen spricht schon mit Entschiedenheit der Eingang des Capitels, wo 526 D ausdrücklich die practische Verwerthung der Geometrie für die militärischen Zwecke in Anspruch genommen wird. Das *πράττειν* ist vielmehr dem *διανοεῖσθαι* und *θεᾶσθαι* entgegengesetzt. Die Geometer sind mit ihren Constructionsmitteln vielgeschäftig, während sie der Anschauung des Seienden keine Rechnung tragen. Der wahre Nutzen der Geometrie sei, dass sie lehre *ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον*

ἔχομεν 527 B. Mit Recht sagt Schleiermacher, dass die angeführten technischen Ausdrücke auch bei der reinsten wissenschaftlichen Behandlung nicht zu entbehren seien. Damit gab er zu, was wir schon früher behaupteten, dass Plato an eine andere Wissenschaft dachte, als die uns bekannt und begreiflich ist. Hätten wir nun nicht von Plato, wenn der Staat so spät geschrieben ist, erwarten dürfen, dass er den von ihm so hoch angeschlagenen Nutzen der wahren geometrischen Methode in etwas erläuterte? Er würde es sicher gethan haben, wie er so viel Raum für zwar ausdrucksvolle, aber speculativ nicht weiter fördernde Gleichnisse und zahlreiche Wiederholungen hatte, wenn er mit seiner Gedankenwelt fertig war. Aber er schreibt, indem er denkt. Er wirft der Geometrie etwas vor, was er als eine Nothwendigkeit im VI. Buche ausdrücklich studirt hatte: 510 B *τὸ μὲν αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) τοῖς τότε τμηθεῖσιν ὡς εἰκόσι χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων*. Das *ἀναγκάζεσθαι* kann doch kaum etwas Anderes bedeuten, als dass dem Geometer diese Methode unentbehrlich sei. Dort dachte er an die wirkliche Wissenschaft, die er in ihrem Wesen bestehen liess. Inzwischen war die Höhle gekommen, und er wittert in der *ἀνάγκη* der geometrischen Methode Höhlenluft: *ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν*.

Einen glücklichen Griff that Plato mit der darauf folgenden Empfehlung der Stereometrie. Dass der Staat den Anbau dieser Wissenschaft in die Hand nehmen solle (528 C), ist ein fast moderner Zug. In der abendländischen Literatur ist es wohl das erste Zeugniss für die Bestrebung, die Wissenschaft um ihrer selbst willen der öffentlichen Pflege zu überweisen.

Auch die Astronomie theilt das Schicksal der Mathematik, insofern Plato mit den Methoden und Zielen ihrer damaligen Vertreter unzufrieden war: 529 A *ὡς μὲν νῦν αὐτὴν μεταχειρίζονται οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες, πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν*. Was er an ihre Stelle setzen wollte, ist von dem Standpunkt unserer Einsichten kaum noch recht zu würdigen. Die Erfahrung und ihr Organ, die Sinne, sind werthlose Güter geworden. Ein *ὄργανον ψυχῆς*, wenn es zu rechtem Gebrauch

geläutert ist, gilt ihm mehr als tausend Augen (527 E); denn das mit den Sinnen Wahrgenommene ist kein Object der Wissenschaft: 529 B *ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων* (*τῶν αἰσθητῶν*). Dieser Satz tritt hier zum ersten Male auf. Ich überrede mich nicht, dass derselbe Denker, der am Schluss des VI. Buches Auge und Licht so hervorragend ausgezeichnet, in der gottähnlichen Sonne die Erhalterin des sichtbaren Universums gefunden hatte, anders als nach einem längeren Zwischenraum diese weltfremde Lehre zur Reife bringen konnte. Wie liesse sich jene Theodicee begreifen, wenn Alles, was in den menschlichen Gesichtskreis fällt, vor dem Forum der Wissenschaft geächtet wird? Plato ist wieder über sich hinausgegangen. Er glaubt an keine Regel in den kosmischen Erscheinungen, weil sie zu Substraten sichtbare Körper haben, deren Bewegungen kein stetiges Maass bestimmt (530 B). Daher muss die Erforschung der astronomischen Phänomene als nutzlos aufgegeben werden: 530 B *τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.* Also nicht Wissenschaft ist sein Ziel, sondern Seelenbildung. In einer vielbesprochenen Stelle hat er seine Ansicht von der wahren Astronomie so ausgesprochen: 529 C *ταῦτα μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπείπερ ἐν ὁρατῷ πεποίκιλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει.* Nicht dunkeler als Anderes, was wir mit zweifelhaften Discussionen zu erledigen suchten, erscheint uns dieser Satz. Zeller hat a. a. O. p. 585, 4 — unter Zustimmung Susemihl's a. a. O. p. 209 geurtheilt — dass mit den Bewegungen dieser wirklichen Geschwindigkeit und Langsamkeit in der wirklichen Zahl und den wirklichen Figuren nicht die Begriffe, sondern die Anschauungen der reinen Mathematik gemeint seien; nur werde ihre scharfe Scheidung von den Ideen vermisst. Die Frage wäre demnach, wie sich im VII. Buche die Objecte der philosophischen Mathematik zu den Ideen verhalten; und hier erneuert sich ein ernster Zweifel.

Der Terminus Idee kommt in diesem Buche gar nicht vor; wir wissen aber bereits, dass die gemeinsame Prädicirung der Ideen und mathematischen Objecte als *οὐσίαι*, wie sie im VI. Buche gelehrt wurde, in diesem eine Aenderung erfahren hat. Die letzteren sind nur ein *ὁλκόν* zur *οὐσία*, daher glaubten wir sie als gültige Anschauungen definiren zu können. Das *ὂν τάχος*, die *οὖσα βραδυτής*, der *ἀληθινὸς ἀριθμὸς* in der angeführten Stelle sind aber doch wohl als Existenzen zu denken. Oder soll Plato die sichtbare Welt verleugnen und zugleich mit ihr die zwar intelligible aber doch objective? Ein *ὂν τάχος* könnte man nach seinem Sprachgebrauch nicht von der *οὐσία τάχους*, ebensowenig einen *ἀληθινὸς ἀριθμός* von der *οὐσία* — 525 C stand dafür *φύσις* — *ἀριθμοῦ* trennen. Ueber die Gleichwerthigkeit von *ὄν* und *οὐσία* wird man nicht zweifeln; vielleicht aber bestreitet man die Identität beider mit den *ἀληθῆ*. Schon am Schluss des V. Buches tritt die *ἀλήθεια* (475 E) als Bezeichnung des Wesens auf; im VI. steht *ἀλήθειά τε καὶ ὄν* nebeneinander; im VII. wird das Wort zum allgemein gültigen Terminus der intelligiblen Welt: 517 C *ἐν νοητῷ αὐτὴ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.* 519 B *ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τἀληθῆ.* 319 C *τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους.* 520 C *διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι.* 525 A *ταῦτα φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* 525 C *μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν.* 526 B *προςαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* 527 B *ὁλκὸν ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν.* 529 E *ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληψομένην ἴσων ἢ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας.* 539 C *σκοπεῖν τἀληθές.* Vergl. noch 533 A und 535 D.

In diesem Sinne stehen auch in der angeführten Stelle 529 D die *ἀληθινά* im Gegensatz zu den *ὁρατά*, und Susemihl a. a. O. p. 209, 13 irrt mit Steinhart zu *τῶν ἀληθινῶν* zu ergänzen *φορῶν*, während Schleiermacher a. a. O. p. 373 mit der Zurückführung auf den einfachen Satz *τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πολὺ τῶν ἀληθινῶν ἐνδεῖ κατὰ τὰς φοράς* die platonische Construction richtig erkannte. Da nun die Objecte der Mathematik und Astronomie nur *ὁλκά* zur *ἀλήθεια* und *οὐσία* 525 C sein sollten,

so sind ὂν τάχος und ἀληθὴς ἀριθμός nach dem Zusammenhang dieses Buches überhaupt nicht zu verstehen, wohl aber nach den Angaben des vorhergehenden, wo das Mathematische und Ideale gemeinsam im Umfang der οὐσία und ἀλήθεια lag. Nur die Methode der Auffindung begründete den Unterschied, die bei dem einen nur incohärente Bruchstücke der Wahrheit, bei dem anderen die Wahrheit selbst ergab.

Ich glaube, man wird den Widerspruch zwischen der Zahl als ὁλκόν zur ἀλήθεια und als integrirendem Theil der ἀλήθεια noch erklären können. So lange es sich um Arithmetik und Geometrie handelte, konnten die Zahlen als gültige Anschauungen passiren. Bei dem Uebergang zur Astronomie veränderte sich die Lage, indem Plato einen thatsächlichen Ersatz für die entwerthete Erscheinungswelt bieten musste. Er raubte den vollendetsten Gebilden des Himmels ihre Wahrheit, um eine höhere dafür wiederzufinden. Diese musste objectiv subsistirend sein, und so hielten die seiende Schnelligkeit und die wahre Zahl ihren Einzug in die intelligible Welt. So verstanden, ist der Satz um nichts dunkeler als der ganze spätere Platonismus. Die Erfahrung hat keine Wahrheit; jeder Gegenstand der Erfahrung wird durch das Prädikat des Wahren in ein intelligibles Dasein projicirt: Schnelligkeit und Langsamkeit, Zahl und Gestalt geniessen durch den einfachen Zusatz ἀληθές des gleichen Gewinns. Wie sie beschaffen sind, bleibt unklar; nur das wird mit Sicherheit erkannt, dass Plato nicht die Wissenschaft will, die das Gesetz in den Erscheinungen sucht, sondern er baut über dem Reich des Sichtbaren ein unsichtbares auf: beide ohne jede Vermittelung. Nach der Theorie des VI. und VII. Buches ist die Annahme der μετοχή ein reiner Wahn; denn sie lehren eine Kluft zwischen dem νοητόν und ὁρατόν, die kein Steg verbindet. So werden die αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί den ὁρατὰ σώματα ἔχοντες ἀριθμοί entgegengestellt, so wird dem Weltprocess 530 A f. nicht eine nur halbseiende Existenz zuerkannt, sondern nur eine Regellosigkeit, die sich der Wissenschaft nicht unterwirft. Das Auge sieht die werdende Wirklichkeit, der Geist die wesenhafte.

In der besprochenen Stelle 529 B f. liegt auch vermuthlich der Anlass zu der Lehre, welche im Sophistes ihre Aus-

bildung gewonnen hat. Plato suchte im Gegensatz zu dem Werden und Vergehen ein ewiges ruhendes Sein, das er in seinen Ideen hypostasirt. Diesem intelligiblen Reich wird hier die intelligible in Bewegung gedachte Sternensphäre einverleibt. Damit war die Bewegung für das Object der mathematischen Betrachtung legitimirt, die man später auf die Ideen übertrug. Inconsequent scheint diese Uebertragung nicht; denn auch die sittliche Welt hat ihre Bewegung wie die astronomische. Ganz anders allerdings liegt die Frage, ob die Weise der Uebertragung den ahnungsreichen Denker erkennen lässt, der sich im Staat unter aller Räthselhaftigkeit nicht verleugnet. Was hier mit der üppigen Energie sich eben aufschliessender Gedanken vorgetragen wird, ist im Sophistes der Gegenstand subtiler Disputation.

Nicht zu deuten verstehe ich die Ansicht Schleiermacher's von unserem Satze a. a. O. p. 372, nach welchem er „ganz elliptisch und so eingerichtet ist, dass er auf beides bezogen werden soll, auf das ideale und auf das sichtbare himmlische.“ Ich kann keine Spur dieser zweiseitigen Beziehung finden. Ebenso wenig vermag ich Susemihl zu folgen, der a. a. O. p. 209 eine weit über den Wortsinn hinausgehende Interpretation vorschlägt: „Heisst es, dass diese Schnelligkeit und Langsamkeit selbst bewegt wird und sodann das in ihrem Bereich Liegende ihrerseits bewegt, so erklärt sich dies wiederum daraus, dass die Bewegung ihrer reinen Idee nach lediglich der Selbstbewegung des Gedankens und alle körperliche Bewegung somit nur ein passive, ein Mitbewegtwerden durch jene, wobei denn aber in der unmittelbar von der Idee entlehnten des mathematischen Körpers wiederum das Gesetz enthalten ist, welches den entsprechenden physikalischen in Bewegung setzt: jene ἐνόντα sind also die Gestirne, und wenn endlich noch von einem gegenseitigen Verhältniss jener wahren Langsamkeit und Geschwindigkeil die Rede ist, so wird eben damit verlangt, dass die Umlaufszeiten der Sterne oder vielmehr zunächst der Planeten nicht bloss empirisch beobachtet, sondern auch ihre Abstände — gleich den musikalischen Intervallen — rein nach dem Zahlensysteme construirt und darnach die grössere Langsamkeit der weiter von dem Mittel-

punkte des Weltalls entfernten Begriffen werden soll, wie Plato im Timäus p. 36. 38 B. ff. genauer ausführt.“ Weder von der Selbstbewegung des Gedankens, noch von dem Mitbewegtwerden der Körper durch sie kann nach dem Text gesprochen werden. Die *ἐνόντα* sind nicht Gestirne, sondern die intelligiblen Analoga derselben. Von einer Idee des Substantivs hatte er nämlich bisher nicht gesprochen; da er aber das sinnlich Wahrgenommene auch in einer jenseitigen Existenz als denknothwendig annimmt, so musste ausser den Bewegungen und der Zahl auch das körperliche Substrat derselben in den intelligiblen Ort hinübergenommen werden. Von *αὐτὰ τὰ ἄστρα* kann oder mag er nach dem Bisherigen nicht reden; wahrscheinlich dachte er immer nur an ein Abstrahirbares, wenn er vom *αὐτό* sprach, und gerieth also mit dem Concreten in Verlegenheit. Er hilft sich daher mit den *ἐνόντα*, wo der Phantasie ein Spielraum congenialer Deutung blieb. Die letzte Acusserung Susemihl's aber, dass die Umlaufszeit der Planeten nicht bloss empirisch beobachtet sein solle u. s. w. — ähnlich Grote, Plato III. p. 100 We must study astronomy, as we do geometry, not by observation, but by mathematical theorems and hypotheses — ist ein entschiedenes Missverständniss. Man muss die Astronomie als Wissenschaft überhaupt nicht studiren; denn es giebt von ihr keine Wissenschaft: das ist die Lehre Plato's. Nur die Begriffe der Zahl, Bewegung und Gestalt an und für sich wollen betrachtet sein und führen in der Betrachtung zu gesetzlichen Formen, während die wirklichen Körper überhaupt sich dem Gesetze nicht fügen. Es ist kein Gegensatz hier von Empirie und Philosophie in der uns geläufigen Bedeutung, sondern der einer absoluten Ekstasis zur intelligiblen Welt und dem Stehenbleiben in der unberechenbaren Erscheinung. Was uns etwas irre führt, ist Plato's eigenmächtige Terminologie. Er zerstört den eigentlichen Forschungskreis der Astronomie und nimmt für seine neue Wissenschaft den alten Namen in Anspruch. Nach ihm wäre die Astronomie zu definiren als die Wissenschaft von den Bewegungen intelligibler Körper. Wer eine Gemeinschaft dieser mit den sichtbaren annimmt, interpretirt alle möglichen anderen Dialoge, aber nicht das VII. Buch des Staates.

Mit einem verunglückten Eklecticismus hat Plato dann im XII. Capitel sich ein Bruchstück pythagoreischer Lehren angeeignet. Dieses Capitel mag Jedem zur Prüfung empfohlen werden, der Plato vor der Abfassung des Staates ein wirkliches Studium des angezogenen Systems zuzuschreiben unternimmt. Plato hat von verschiedenen Arten der Bewegung gehört: 530 D *τὰ μὲν οὖν πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἕξει εἰπεῖν.* Man sollte bei seiner Cultur der Abstraction glauben, dass er sich selber diese Unterscheidungen angeeignet; es geschieht aber nicht anders als bei der Rhythmik des III. Buches, wo er sich vom Damon nähere Auskunft erbitten will. Auch diese Frage war damals von Wichtigkeit für seine ganze Theorie; er hat sich aber nicht über die Details unterrichtet, denen er keine Theilnahme abgewinnen kann. Zwei Arten der Bewegung, so viel war ihm über die Lehren der Pythagoreer bekannt geworden, stehen miteinander in engem Verband: 530 D *κινδυνεύει ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα παγῆναι, καὶ αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς ξυγχωροῦμεν.* Nach dieser Anschauung bezogen sich also beide *φοραὶ* auf die Sinne. Plato nahm sie arglos hinüber, obwohl ein grösserer Widerspruch mit seiner Lehre kaum gedacht werden kann. Bei seiner mangelnden Kenntniss des Sachverhaltes, dass die Pythagoreer die Verhältnisse der *ἐναρμόνιος φορά* empirisch untersucht hatten, gestattet er sich einen Ausfall gegen die experimentirenden Pedanten, welche — *γελοίως* 531 A — Tonintervalle an schwingenden Saiten festzustellen suchten. Wie er den Mathematikern und Astronomen ihre Wege wies, so passt er den ersten Entwickelungen der Akustik auf ihren Dienst, alle Male in einer Weise, die wir nicht mehr billigen können. Es ist schwer zu verstehen, dass ein Böckh (Heidelb. Stud. III. p. 48, Kl. Schr. III. p. 139) seine Ansicht von dieser „herrlichen" Stelle innerhalb eines halben Jahrhunderts nicht hat modificiren mögen. Die Analogie sichtbarer und hörbarer Bewegungen hatte Plato als ein speculatives Moment imponirt; die Art aber, wie man dieser auf die Spur gekommen, scheint ihm etwas verächtlich. Was der Philosophie so leicht zustösst, über die mühsame

Arbeit an dem Erfahrungsstoff sich achselzuckend zu erheben, ist auch als ein wenig erfreulicher Bestandtheil der platonischen Denkweise wieder zu finden. Was soll es wohl bedeuten, dass er den Astronomen räth die sichtbaren Gestirne (530 B *προβλήμασι χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν*), und den Akustikern die hörbaren Töne (531 C *οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίασιν ἐπισκοπεῖν, τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι*) als Ausgangspunkte für höhere Aufgaben anzusehen, wenn er ihnen nicht erlauben will, diese Ausgangspunkte erst in solider Forschung festzustellen? Auch hier wiederholen wir, dass er nicht unsere Wissenschaft will; der geringste Anhalt einer Sinneswahrnehmung wird vom Gedanken in Beschlag genommen, um von ihr aus, wie von einer *ἐπίβασις* oder *ὁρμή* (511 B), den Flug in das Transcendente zu wagen. Hätte Plato nicht besser gethan, statt seinen behaglich ausgesponnenen Spott über die akustischen Anfänge auszubreiten, deutlich zu erklären, was er an ihre Stelle zu setzen hatte? Das einzig Positive ist die Frage, die er gelöst wünscht, ohne sie zu lösen: *τίνες ξύμφωνοι ἀριθμοί?*

Man hat diese akustische Digression mit der überlieferten Unterscheidung von Organikern und Harmonikern in Verbindung gebracht und wohl geglaubt, dass nur die ersteren angegriffen worden seien. Beide Schulen gründeten aber ihr System nur auf verschiedene Auslegung des Erfahrungsmaterials, und Plato steht beiden entgegen, indem er nicht die Erfahrung, sondern was schlechthin ausser ihr liegt gedeutet wissen will. Die Erfahrung ist nur ein Anlass für den Geist, seine Thätigkeit im Intelligiblen zu versuchen. Der „Seitenhieb", den Susemihl a. a. O. p. 210 auf die den Pythagoreern entgegenstehenden Organiker geführt findet, ist in Wahrheit, dem Autor allerdings unbewusst, gegen die Pythagoreer geführt, deren Lehren und Methoden Plato nur von unsicherem Hörensagen kannte. Das Geheimniss, das sie umgab, muss auf ihn so gewirkt haben, dass er ihnen verächtliche Experimente an tönenden Saiten nicht zutraute. Hätte er mehr von ihnen gewusst, so würde seine Zahlenlehre oder die leisen Ansätze zu einer solchen — denn was er sagt sind immer nur Postu-

late — wahrscheinlich eine ganz andere Form bekommen haben. In den grossgriechischen Lehren kann man immerhin eine Ahnung von der Wichtigkeit sehen, welche die Zahl für das Verständniss des Weltprocesses wirklich hat. Der athenische Denker aber ist mit seinen bezüglichen Speculationen auf ein Gebiet übergetreten, dessen Wahrheiten bis heut noch von Niemand bestätigt sind. Indess wollen wir dem Genius der Zukunft, der uns seine Räthsel deuten wird, nicht allzu zuversichtlich vorgreifen.

Wenn man, wie es schon Bullialdus ad Theon. Smyrn. p. 106 gethan, die Harmoniker und Pythagoreer identificirt, so sollte man des Characters der pythagoreischen Philosophie eingedenk bleiben, die nichts weiter sein will als eine Erklärung der Empirie und durchaus eine Wissenschaft der immanenten Wahrheit anstrebt. Dabei ging sie, nach den beschränkten Mitteln der Zeit, auch untersuchend zu Werke, und eine zwar späte, aber einmüthige Tradition verknüpft die Erinnerung des Experiments mit dem Namen ihres Urhebers. Ich lege auf diese Tradition gar kein Gewicht, um so mehr aber auf die überlieferte Form des Systems, in dem das Physikalische und Mathematische entschieden überwiegt, und letzteres nicht als reine Anschauung oder Idee, sondern als Ausdruck der inneren Gesetzlichkeit des Universums. Der Geist exacter Feststellung der Thatsachen, allerdings wegen der mangelnden Methoden der Naturerkenntniss zu übereilten Hypothesen abgelenkt, ist ein unverkennbarer Zug des Pythagoreismus. Daher das Stigma der *κακοτεχνία*, das ein ungläubiger *φυσικός* wie Heraklit dem alten Weisen aufdrückte (Diog. Laert. VIII, 6). Vielleicht spricht dieses Urtheil mit gegen Schuster's Auffassung von dem Theoretiker „der sinnlichen Beobachtung und der Mathematik“ — Heraklit p. 372 —, an den ich noch nicht recht zu glauben vermag.

Unsere Thesis von der chronologischen Stellung des platonischen Staates kann durch diese Wahrnehmung nur unterstützt werden. Wir vermissten bisher Anzeichen, dass Plato seine Gedankenwelt auch auf Grund anderer Philosopheme eingerichtet hätte. Von seinem Studium des pythagoreischen Systems weiss man viel zu erzählen; wir finden im VII. Buche

nichts davon. Er wird sich erst erkundigen, wie es sich mit ihm verhalte: 530 E *ἐκείνων πευσόμεθα, πῶς λέγουσι περὶ αὐτῶν καὶ εἴ τι ἄλλο πρὸς τούτοις*. Vielleicht erklärt sich auch daraus die genialische Paradoxie, die wir seit dem VI. Buche bemerken. Er war allein auf sich gestellt und achtete der Vorgänger und der Mitlebenden nicht. Auf diesem Wege wird auch dem grössten Denker nicht viele reife Frucht zufallen können. In dem ursprünglichen Entwurf ging er selbst als Empiriker an das Werk; aus der *φύσις* der Seele gewann er die denkwürdigen Einsichten, die unserer Ueberzeugung nach noch nicht gewürdigt sind. Mit dem VI. Buche betrat er die Fährte der Ahnung, wohin ihm mit ganzer Ueberzeugung so leicht Niemand folgen wird, wie sehr auch das Schauspiel eines mit der Wahrheit ringenden Geistes die Theilnahme fesselt. Wir wissen auch an dieser Stelle nichts Besseres zu sagen, als dass er der Prophet der übersinnlichen Welt gewesen ist. Was er in sie hineinlegte, ist nicht frei von mythologischem Beigeschmack. Aber das hindert nicht die Anerkennung für sein unsterbliches Verdienst, ein Wegweiser zu einem wahrhafteren Dasein geworden zu sein. Dadurch trat er aus dem Griechenthum hinaus, das seine „einzige Behaglichkeit innerhalb der lieblichen Gränzen der schönen Welt“ (Goethe, Winckelmann) fühlte, und wurde ein Geistesverwandter der mit dem Christenthum anbrechenden Culturepoche.

Wir wollen noch ein entscheidendes Moment für den Wechsel seiner Anschauungsweise hervorheben. Man erinnert sich aus dem III. Buche der souveränen Stellung der Musik, welche durch den Sinn (*καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὤτων* 411 A) auf die Seele wirkte. Ebenso wie das Auge an dem in Kunstwerk verkörperten Tugendideal (402 C *τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά*, in welcher Stelle Zeller a. a. O. p. 584, 4 irrthümlich die specifisch platonischen Ideen zu erkennen glaubt) die Seele bilden lehrte, war das Ohr das unentbehrliche Werkzeug für die Wirkung des Rhythmus und der Harmonie (401 D *κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἡ ἁρμονία καὶ ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς*). Die ganze Erziehungslehre des ursprünglichen

Entwurfes wurzelt in der auf die Seele übertragenen sinnlichen Wahrnehmung. Im VII. Buche wird die Harmonie nur ein Vehikel, welches den νοῦς zur symphonischen Zahl emporträgt. Die in sich befriedigte Seele, deren Leben Maass und Ordnung war, findet in dieser Welt keine Ruhe mehr; das Psychologische hat dem Transcendenten das Feld geräumt.

Die aufgezählten Beschäftigungen, deren Resultate nach ihrer inneren Verwandtschaft geordnet werden müssen (531 D), sind aber nur ein Proömium zur dialectischen Methode (ibid.). Man sieht, wie er sich in das Unendliche verliert. Das Abstracteste des Abstracten ist nur ein Vorspiel dessen, was den Philosophen erwartet. Da ist es nicht wunderbar, wenn er über die Dialectik nichts mehr zu erzählen weiss. Er wiederholt, was wir schon im VI. gehört haben, ohne eine wesentliche Veränderung. Nur der Name εἴδη fehlt. Glaukon fragt: 532 D λέγε οὖν, τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκε καὶ τίνες αὖ ὁδοί; Sokrates befürchtet, dass er ihm nun nicht mehr folgen könne (οὐκέτ' οἷός τ' ἔσει ἀκολουθεῖν). Die Sorge war unnütz, denn im VI. Buche hatte der Zuhörer dieselbe Sache, nachdem sie allerdings zweimal vorgetragen war, recht gut verstanden. Nur in einem Punkte geht er über die dortige Lehre hinaus. Alle übrigen Künste gehen auf die δόξαι, auf die ἐπιθυμίας γενέσεις, συνθέσεις, selbst der ganze Cyclus der mathematischen Disciplinen träumt nur vom Sein (ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν 533 C). Im V. Buche war es das Loos der δοξάζοντες zu träumen (476 C), im VI. Buche war das Mathematische das Object der erkennenden γνώμη, in diesem ist das Mathematische, das selbst in den Fesseln einer unvollkommenen Methode zur γνώμη gehörte, von dieser Unvollkommenheit befreit, wird aber nichtsdestoweniger für ein Traumbild erklärt. Man könnte wohl fragen, was in dieser superlativen Ueberschwänglichkeit von dem etwa noch weiter Kommenden zu halten sei. Wir haben Grund und Boden verloren und können uns nur in Worten bewegen, zu deren innewohnendem Sinn uns der Zutritt gänzlich verschlossen ist. Auf die obige Frage κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκε ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις bleibt die Antwort aus; nur die Versicherung soll uns genügen: 533 A τόδε γοῦν

οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι, ὃ ἔστιν ἕκαστον, ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῷ περὶ παντὸς λαμβάνειν. Aber lehrte das nicht seine Mathematik und seine Astronomie? Was waren die *αὐτοὶ οἱ ἀριθμοί*, die *ἀληθῆ σχήματα*, das *ὂν τάχος*? Und warum, statt sich unermüdlich zu wiederholen, giebt er nicht auch nur ein einziges Beispiel für das dialectische *ὃ ἔστιν ἕκαστον*? Sollen wir glauben, auf die intelligible Astronomie seien dann wirklich die berühmten idealen Bettgestelle gefolgt nebst dem gedanklich sublimirten Schmutz und Haar — alles dies als höhere Existenzen?

Er erklärt sich nicht, und wir können ihn nicht erklären; mit seinem Kopfe ist seine Welt unwiederbringlich untergegangen.

Wenig consequent ist es, dass er ungeachtet der träumenden Mathematik die Classification des VI. Buches — *ἐπιστήμη διάνοια πίστις εἰκασία* — 533 E einfach erneuert. Es hat keinen Sinn von einer *νόησις* zu sprechen, die träumt und träumend ein Werkzeug (*ὁλκόν*) zur Wahrheit werden soll. Und ebensowenig hatte er ein Recht, den Empirikern Vorwürfe zu machen, wenn seine Wissenschaft auch nur Traumbilder liefert. Die Stelle 533 B *αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίαν τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν* ist überhaupt danach angethan glauben zu machen, dass er seine eigenen Umbildungsversuche dieser Wissenschaften, obwohl sie unmittelbar vorangehen, schon wieder vergessen hat. Oder kam ihm für einen Augenblick der Gedanke, dass auch seine hypothetischen Zahlen nicht sicherer ständen als die Objecte einer träumenden Empirie? Wahrscheinlich wird sich die Frage so lösen, dass er in dem Bedürfniss, den gewonnenen Standpunkt als einen immer noch niederen im Vergleich zur Dialectik erscheinen zu lassen, als Beglaubigungsmittel nicht seine Mathematik, sondern die der Zeitgenossen heranzog.

Die verschiedenen Methoden der gewöhnlichen Mathematik und der von Plato geforderten erläutert man am leichtesten am Begriff der *ὑπόθεσις*. Plato hatte im VI. Buche gefunden,

dass jene die ὑποθέσεις wirklich als ὑποθέσεις gebrauche, d. h. als nicht weiter auflösbare Grundbestimmungen, wie stumpf und spitz, gerade und ungerade, während die Dialectik die ὑποθέσεις nur als ὁρμαί benutze, d. h. als Ausgangspunkte zum Intelligiblen. Ferner führte die gewöhnliche Mathematik immer nur zu einem in sich abgeschlossenen Beweis eines so oder so bestehenden Grössenverhältnisses (510 D τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο, οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι). Also lag das Characteristische in unauflöslichen Grundbestimmungen und fragmentarischen Resultaten. Die Mathematik des VII. Buches macht die ὑποθέσεις, ebenso wie die Dialectik, zu ὁρμαί in das Intelligible und stellt mit ihren Nachbarwissenschaften die κοινωνία καὶ ξυγγένεια (531 D) her. Er hatte also, wie es im Fortschritt seiner Gedanken lag, die Mathematik dem dialectischen Gange vollkommen angepasst. Daraus ist ersichtlich, dass er mit der traumartigen Mathematik eigentlich nicht die seinige meinen, und dass er die Ueberlegenheit der Dialectik nur dadurch nachweisen kann, dass er die Idee der gewöhnlichen Mathematik vorschiebt. Aus dem Wortlaut des Textes lässt sich das allerdings nicht entnehmen.

Sehr interessant ist es nun, dass die Dialectik sich nur durch die Methode von der Mathematik abgrenzen soll: 533 C ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν. Dadurch hat sich Plato die Sache selbst unlösbar gemacht. Zwischen seiner mathematischen und dialectischen Methode ist kein Unterschied, bis auf das Endziel des Guten, was nur diese erreicht. Beide gehen auf die letzten Abstractionen und deren Verknüpfung. Das ὑποθέσεις ἀναιρεῖσθαι der dialectischen hat durchaus keinen Sinn, es sei denn denselben, den das der mathematischen auch hat. Denn auch die Dialectik muss irgendwo anheben und unauflösliche Elemente stehen lassen. Dass Plato so zuversichtlich den Unterschied annahm, kann nur daran liegen, dass er den Beweis für den einzelnen Fall sich selbst erspart hat, d. h. dass er an der Schwelle seiner dialectischen Entwicklung stand. Daher der bezeichnende Ausspruch des Glaukon: 532 D οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα, ἀλλὰ καὶ αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον, was sehr erinnert an das im

IV. Buche gegebene Versprechen *αὖϑις περὶ αὐτοῦ ἔτι κάλλιον δίιμεν* 430 C. Diese Versprechen wurden erst von der späteren Dialogik aufgenommen. Wenn man ihn so oft im Staat auf frühere Dialoge zurückgreifen lässt, selbst bei Stellen, wo nicht die mindeste Veranlassung dazu vorliegt, warum sagte er nicht einmal ausdrücklich *ἤδη πρότερον περὶ αὐτοῦ διῄμεν*? Woher diese Vertröstungen auf die Zukunft?

Wollte also Plato nach den vorangegangenen Erörterungen des VII. Buches seine Dialectik als etwas Besonderes begründen, so konnte es nur durch ihren Inhalt sein. Das hat er versäumt, so dass wir rathlos über den Sinn seines Wollens von dannen gehen. Oder sollen wir etwa das noch einmal dem *ἀγαϑόν* gewidmete Enkomion für eine Aufklärung ansehen? 534 B *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασϑαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαϑοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προϑυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαϑὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαϑὸν οὐδέν.* Das ist nur ein Nachklang von der glänzenden Schilderung am Schluss des VI. Buches, aber kein Beweis, wie man zum *ἀγαϑόν* gelangt oder zu irgend einem anderen Begriffe, ohne dass *ὑποϑέσεις* gebraucht werden. Denn die Tugenden, an deren dialectische Bestimmung er besonders denken mochte, sind doch um nichts weniger *ὑποϑέσεις*, nicht weiter auflösbare Gegebenheiten wie das *ἄρτιον* und *περισσόν*. Und vor Allem jene Lehre, nach welcher von Wesenheit zu Wesenheit zum Urprincip aufgestiegen werden sollte, ohne je ein sensuales Moment aufzunehmen, wo hat er auch nur eine Andeutung gegeben, wie das zu vollziehen sei? Am Endpunkt, den er über alle Wesenheit hinaushebt, ruht er aus; wie wird er den Uebergang machen von dem was wahrhaft ist zu dem schöpferischen Urgrund, dem kein denkbares Prädikat zugeschrieben werden soll? Und wenn es gestattet wäre, uns auf seine allerdings gänzlich verschiedene Anschauungsweise im ursprünglichen Entwurfe zu berufen, ist die *φύσις* und *ψυχή* nicht eine sehr reale Hypothesis? Ihre tugendhaften Vermögen prägten sich sinnlich wahrnehmbar in den Kunstwerken aus, und der ästhe-

tische Eros verlor sich in der Bewunderung eines Seelen- und Körperschönheit vereinigenden Menschen (402 D).

Und hier wird vermuthlich der wahre Grund zu suchen sein, der ihn von einer Verdeutlichung seiner Dialectik zurückhielt. Er hätte nicht mehr den Widerspruch mit dem psychologischen System seiner Vergangenheit verdecken können. In diesem sah er selbst sein reformatorisches Verdienst (366 E οὐδεὶς πώποτε ἐπεξῆλθεν). Alles Ethische wurzelt in Verhältnissen der Seele. Diese geniale Einsicht hat er inzwischen als ein κάτω preisgegeben, und das ἄνω der Dialectik war ein Bild, das ihn hülflos liess. Nachdem er seinen Fund weggeworfen, gab es für ihn nur Postulate: die Sache müsse auch anders gehen. Das Gute als Gottheit hatte er bestimmt, das war ein ἄνω für ihn wie für uns. Aber der Schluss von da auf die transcendente Natur der ethischen Formen war unglücklich; seine Versicherungen helfen über die Räthselhaftigkeit seines Verfahrens nicht hinweg. Er hatte eine Vorliebe für das methodische Aufsteigen der Erkenntniss; daher die Classification der anschauenden und denkenden Vermögen, denen die Stufen materiellen und wesenhaften Seins entsprechen. Dazu durchdrang ihn ein lebhaftes Gottesbewusstsein; den speculativen Weg zu seiner Begründung zu finden, war ein leitendes Motiv seines Denkens geworden. Als echter Philosoph sucht er nach den vermittelnden Stufen, die in continuirlicher Abfolge von den Bildern und Schatten bis zur Gottheit tragen. Die oberen Regionen füllte er mit intelligiblen Formen an, dem höchsten Wesen gleichend, das sie geschaffen hat. Es ist kein so ungereimter Einfall, dass diese Formen Gedanken der Gottheit seien, wenn man nur eine zu spiritualistische Auslegung abwehrt. Man hat es bestritten; aber mit dem VII. Buche stimmt diese Ansicht sehr wohl. Das ὅ ἔστιν seiner Dialectik ist nichts Logisches, sondern ein geheimnissvoll Unbestimmtes, wie wir es in der Nähe der Gottheit ahnen, nie erkennen mögen. Die Sehnsucht nach Wahrheit hat es geschaffen, und Wahrheit nannte er es selbst. In der Welt muss etwas sein, was dem ruhelos strebenden Geiste adäquat ist, ein Geistiges, zu seiner Bestimmung und seinem Besitz. Wo er das ὅ ἔστιν in diesen Büchern zu einem

Begriffe in Beziehung stellt, ist es das *δίκαιον*, das *ἀγαθόν* und *καλόν*. Der selige Genuss der Schönheit, das tiefe Verlangen nach Heiligung und Tugend sind die Triebfedern seines Gedankens: ihnen Verwandtes lebt in jenem unsichtbaren Raume, der seine Wahrheit umschliesst. Ein religiöser, ein mystischer Zug weht durch diese Bücher und warnt uns, sie logisch zu verstehen. Daher seine Resignation gegen die Wissenschaft, die in einen dunkelen Spiegel sieht.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit der Bemerkung, dass Alles, was über die Dialectik im VII. Buche gesagt wird, im vorhergehenden durchsichtiger und vollkommener zu finden ist. Der Schluss des VI. Buches ist an Bestimmtheit und Genialität der Gedanken den nachfolgenden Ausführungen so weit überlegen, dass diese nur als ein Abfall angesehen werden können. Man kann getrost zur Prüfung auffordern, ob Plato nicht das dort mit wirklicher Concision Vorgetragene hier wieder in unsicher schwankender Rede auseinandergezogen, aber in keiner Weise weiter erhellt hat. Besondere Zeichen einer erlahmenden Darstellungskraft mögen absichtlich verschwiegen werden; es ist ohnehin nicht auffallend, dass auch ein Denker seines Schlages sich nicht durchgehend auf derselben Höhe halten kann.

Der letzte Abschnitt dieses Buches giebt einen Abriss des neuen Unterrichtsplans, dem wiederum die Aufzählung der Eigenschaften vorangeht, welche die *φύσις* der philosophischen Zöglinge auszeichnen müssen. Man wolle das schon zum Anfang des VI. Buches gesagte mit den nachfolgenden Bestimmungen vergleichen. Sie müssen sein: 535 A f. *βεβαιότατοι, ἀνδρειότατοι, κατὰ δύναμιν εὐειδέστατοι, γενναῖοι καὶ βλοσυροὶ τὰ ἤθη, δριμεῖς καὶ μὴ χαλεπῶς μανθάνοντες, μνήμονες καὶ ἄρρατοι καὶ πάντῃ φιλόπονοι, ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον ψεῦδος μισοῦντες, σώφρονες, ἀνδρεῖοι, μεγαλοπρεπεῖς καὶ πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη ἔχοντες, ἀρτιμελεῖς καὶ ἀρτίφρονες*. Er summirt einfach alle guten Eigenschaften, die ihm beifallen. Nach Abweichungen von dem VI. Buche wollen wir dabei nicht suchen; nur die beiden letzten Prädikate mögen mit dem *βλοσυρόν* und *ἄρρατον* als Beispiele seines erweiterten Lexikons genannt werden. Das *γενναῖον* und *βλοσυρόν*

schien dem Verfasser des Theätet eigenthümlich genug, um die angebliche Hebeamme damit auszustatten.

Als Zeichen seiner beruhigten Stimmung im Vergleich zu der erbitterten Kritik der zeitgenössischen Philosophie im VI. Buche kann die Aeusserung dienen: 536 B *ἀλλοίους δὲ ἄγοντες ἐπὶ ταῦτα τἀναντία πάντα καὶ πράξομεν καὶ φιλοσοφίας ἔτι πλείω γέλωτα καταντλήσομεν* nebst der darauf folgenden Selbstberichtigung: *ἐπελαθόμην, ὅτι ἐπαίζομεν, καὶ μᾶλλον ἐντεινάμενος εἶπον.*

Dann fährt er fort: 536 C *τόδε δὲ μὴ ἐπιλανθανώμεθα, ὅτι ἐν μὲν τῇ προτέρᾳ ἐκλογῇ πρεσβύτας ἐξελέγομεν, ἐν δὲ ταύτῃ οὐκ ἐγχωρήσει.* Welches ist die *προτέρα ἐκλογή*, die er hier aufgiebt? In dem ursprünglichen Entwurfe wurden Alle zu Soldaten erzogen, und aus diesen gingen auf Grund der Characterprobe die eigentlichen Wächter hervor. Der Tugendreigen des VI. und VII. Buches zeigt schon hinlänglich, dass es nicht mehr auf Soldaten abgesehen sei. Die Lage hat sich also insofern verändert, als die philosophische Ausbildung an die Stelle der musischen tritt und gleich die aufwachsende Jugend beschäftigen soll. Die *προτέρα ἐκλογή* bezieht sich also, wie schon von Anderen richtig angegeben ist, auf Cap. XIX und XX des III. Buches. Eine Ungenauigkeit begegnete aber Plato doch. Er irrte, wenn er nur von der Auswahl der Alten im ursprünglichen Entwurfe sprach; man musste auch in diesem *εὐθὺς ἐκ παίδων* (413 C) seine Tüchtigkeit erproben, auf die Gefahr hin ausgestossen zu werden. Nur dass man von Jugend auf allein den Character zu bewähren hatte, während die neue Pädagogik auf den philosophischen Lerneifer achtet. Das Herrschen kommt in beiden Phasen seines politischen Systems nur dem reifen Alter zu. Danach ist Susemihl's Bemerkung a. a. O. p. 212 zu verbessern: „Die frühere Bestimmung, dass zu Herrschern Bejahrtere aus den übrigen Wächtern ausgesondert werden sollen, wird jetzt näher dahin berichtigt, dass dies nur von dem eigentlichen Herrschercollegium, von der höchsten Staatsbehörde gilt.“ Plato's missverständliche Ausdrucksweise hat den Irrthum herbeigeführt. Man könnte dabei wieder fragen, wenn Plato so wenig die Voraussetzungen desselben Werkes kannte, wie er — nach Schleier-

machers Ansicht — die gegenseitigen Verhältnisse der ganzen Dialogik in seinem Geist zu beherbergen verstand.

Die neue Pädagogik besagt nun merkwürdiger Weise von der Musik gar nichts, während die Gymnastik als integrirender Theil des Erziehungscursus erscheint (537 B). Das Fehlen derselben ist characteristisch für diese spätere Phase des Platonismus, wo nicht auf Seelenbildung, sondern auf Erkenntniss der Wahrheit Bedacht genommen wird. Die feinen psychologischen Analysen über die Wirkung der Erziehungsmittel haben hier kein Analogon mehr; der Betrachtung des Subjects ist der Aufbau der transcendenten Objectivitätsstufen gefolgt. Was noch in der Seele werth ist beachtet zu werden, ist das *βέλτιστον* in ihr, das Anschauungsvermögen des Uebersinnsinnlichen. Was hätte dieses *ὃ ἔστιν ἕκαστον* mit den Wirkungsweisen der Musik gemeinsam? Der Gymnastik bedurfte er indessen noch für den Krieg.

Die Knaben lernen nun Zahlen lesen und Mathematik, treiben darauf ausschliesslich zwei bis drei Jahre Gymnastik. Vom zwanzigsten Jahre ab werden ihnen dieselben Kenntnisse synoptisch nach ihrer inneren Verwandtschaft und die ersten Begriffe von der Natur des Seienden (*τῆς τοῦ ὄντος φύσεως* 537 C) vorgetragen. Vom dreissigsten bis fünfunddreissigsten Jahre treten sie den Weg zum Seienden an (*ἐπ' αὐτὸ τὸ ὄν* 537 D). Plato warnt in einem bereits ausgeführten Gleichniss (537 E — 539 A) vor einer fehlerhaften Behandlung dieses Cursus; der Neuling lasse sich leicht zum Widerspruchsgeist (*εἰς ἀντιλογίαν* 539 B) verführen. Die Antilogie habe das philosophische Studium in Verruf gebracht (539 C). Im VI. Buche war es die persönliche Unfähigkeit der Philosophaster, die den Leumund erweckte; jetzt liegt die Ursache in der Wissenschaft selbst, die auch den Begabtesten leicht auf falsche Fährte führt. Zur Uebung in der politischen Praxis verbringen die bis zu diesem Punkt Gediehenen fünfzehn weitere Jahre in der Staatsverwaltung. Dann zu ihren Studien zurückkehrend, wenden sie ihre ganze Denkkraft dem *τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ* (540 A) zu. Von diesem Höhenpunkte philosophischer Bildung treten sie, in bestimmter Reihenfolge abwechselnd, an die Spitze der Staatsregierung. Um die Reform

durchzuführen, werden alle Knaben vom zehnten Jahre an auf das Land geschickt, um abseits der herrschenden Sitten die vorgeschriebene Erziehung zu empfangen.

Wir überlassen es dem Leser selbst zu prüfen, in wie weit Plato seinen eigenen Erörterungen treu geblieben ist. Vom zehnten bis zum dreissigsten Jahre müsste sich die Jugend mit Traumartigem (533 C) beschäftigen, nur fünf Jahre werden für die hypothetischen Ideen erübrigt. Im Vollbesitz der Bildung und Erfahrung bleibt nur die Beschäftigung mit dem *ἀγαθόν*. In dem halben Jahrzehnt der Ideen wird man ein stillschweigendes Zugeständniss erkennen, dass es über sie nicht so gar viel zu sagen gab. Was er wirklich bevorzugt, ist sein Theologumen. Und ich frage, wie ist dieses *ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό* 540 A, auf den Zeitraum vom fünfzigsten Jahre bis zum Lebensende ausgedehnt, anders zu verstehen, als in dem Sinne einer mystischen Ekstasis? Der Einzige, der die spätere Phase des platonischen Staates wirklich verstanden hat, war Plotin; die sogenannte platonische Dialogik ist ein Missverständniss, dem gleich, welches den Epigonen von Leibniz begegnete.

Leicht hat er der Kallipolis ihre Gründung und Erhaltung nicht gemacht. Er war auch darin der grossartige Geist, dass er für den Staat und für die Wahrheit einen mühevollen Dienst gefordert hat. Weit über die freistaatlichen Ideen, nach denen der Politiker und der Weisheitslehrer improvisirend auftraten, erhebt er sich zu einem Gedankenkreis, in dem die Aehnlichkeit mit den Anschauungen eines jede Arbeit und Bildung pflegenden Zeitalters nicht zu verkennen sind. Der Inhalt, den die Menschheit ihrem Streben giebt, wechselt von Epoche zu Epoche; das Wichtige ist eigentlich nur das Ziel, zu dem sie will. Reiner und tiefer ist dieses in der vorchristlichen Zeit — soweit wir die Annalen der abendländischen Gedankengeschichte kennen — von Niemandem gedacht worden und mich dünkt, wir können noch in alle Wege von ihm lernen. Denn an dem Namen und dem Begriff der Ideen hängt der Name des Platonismus fälschlich; sie waren Hypostasen der

Ahnung, die an sich werthlos sind und nur als Mittel zu einem höheren Ziele unsere volle Theilnahme verdienen.

Zur Terminologie dieses Buches möge noch Folgendes angeschlossen werden. *Εἶδος* steht nur zweimal im Sinne von genus (530 C *εἴδη φορᾶς*, 532 E *εἴδη τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως*); *ἰδέα* nur in der Verbindung *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* 517 C, 526 E, 534 C, dafür das einfache *ἀγαθόν* 518 D, 519 C, 534 B C, 540 A. *Φύσις* erscheint als *φύσει* 515 C und 523 A, als Inbegriff der angeborenen Anlage 514 A, 519 A, 535 A, 537 C; als Bezeichnung des Wesens 525 C (*ἀριθμῶν φύσις*) und 536 C (*τοῦ ὄντος φύσις*). Die *φύσις* hat ihre Rolle mit dem V. Buche ausgespielt. Sie war der allgemeinste Begriff für seine psychologischen Constructionen; nach dem Umschlag zur Metaphysik verliert sie ihre Bedeutung.

Ich benutze die Gelegenheit, die sich nach der Besprechung dieser späteren Phase des Platonismus bietet, um mich mit einer Auffassung von H. Lotze auseinanderzusetzen. Das oben angeführte Capitel über die Ideenwelt, in seiner neuesten Bearbeitung der Logik, wendet sich — p. 501 — gegen diejenigen, die Plato seine Ideen abgesondert von den Dingen und doch dem Sein der Dinge ähnlich denken lassen: „Es ist seltsam, wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des Platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen; man würde von jener zurückkommen müssen, wenn Platon wirklich diese gelehrt und nicht nur einen begreiflichen und verzeihlichen Anlass zu einem so groben Missverständniss gegeben hätte .... Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgingen: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Aussenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen: die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge giebt, die durch Theilnahme an ihnen sie in dieser Aussenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister giebt, welche ihnen, indem sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Sein einschliesst."

Ich stimme ihm bei, wenn er jene widersinnige Meinung im Widerspruch mit dem platonischen Denkerruhme findet. Soweit man den Staat — und allein von diesem wollen wir reden — überblickt, ist es nur in dem Schluss des V. Buches die μετοχή, welche dem abgesonderten und doch ähnlichen Sein eine anscheinende Stütze geben kann. Ich wiederhole nicht die Bedenken, die zu dem bezüglichen Abschnitte vorher formulirt sind; jede strenge Prüfung wird ergeben, dass man in ihm einen sich eben orientirenden Denker antrifft, der seine ersten Aufstellungen in der Folge zurücknimmt und durch haltbarere ersetzt. Der Character des VI. und VII. Buches beruht auf der strengen Sonderung zweier getrennten Welten, denen ein auf irgendwelche Verwandtschaft hindeutendes Attribut mit Consequenz entzogen bleibt. Wenn nun Plato die sichtbare Welt als widerspruchsvollen Trug verleugnet, sollen wir glauben, er habe nur ein Gebiet gültiger, nicht seiender Wahrheit für sie wiederzugewinnen versucht?

Es verdient hervorgehoben zu werden, wie Plato das Uebersinnliche nicht sowohl denken als sehen lässt. Er weist auch dadurch auf ein Objectives, das nicht etwa als Residuum eines rein geistigen Processes umgedeutet werden soll. Man würde sich täuschen, darin nur eine Bildlichkeit sehen zu wollen; der vernichtete Sinnenschein verlangte einen wesenhaften Ersatz, den der wohl geleitete Geist in einer (fast) greifbaren Realität wiederfindet. So bekommt der νοῦς in seiner Darstellung das Ansehen eines geläuterten, zu intensiverer Existenz vordringenden Sinnesorgans. Anders wie die Eleaten, denen die speculative Theorie genügte, steht Plato unter dem Antrieb eines theologischen Denkens, und wir werden es damit in Uebereinstimmung finden, dass einer solchen Geistesrichtung nicht sowohl eine Gültigkeit, als der zu wirklichem Dasein verdichtete Geist der Wahrheit selbst das Erstrebenswerthe schien. Immer sollten wir beachten, dass unser Standpunkt durch das Christenthum, durch den Einblick in die stetig fortschreitende Cultur und durch die Naturerkenntniss vollständig verändert ist; wir vertragen schon eine Reduction zur Geltung, weil uns andere Wahrheit übrig bleibt. Wenn es aber weder Religion in unserem Sinne, noch uni-

versalgeschichtliche Erfahrung und kosmische Gesetzlichkeit gab, wie sollte eine so seelenvolle, himmelanstrebende Natur ihre Ruhe in dem Reich der Geltung finden? Dieser Umstand ist überhaupt ein Zeugniss wider die logischen Ideale, in denen man die Zielpunkte seines Denkens zu erkennen glaubt. Man lege sich die Frage vor, wie dieser substantielle Geist in einem Zeitalter empfinden musste, dessen Besitzthümer er ausnahmslos verworfen hat: Staat und Religion, Kunst und Wissenschaft; was wir bewundern war ihm Barbarei und Trug. Ein Gegebenes, unverrückbar zu Glaubendes entdeckte er nirgend. Kann sein Suchen nach Wahrheit in subjectiv oder objectiv zu fassende Begriffe ausmünden, in einem hypostasirten sokratischen *τί*? Ein so ausserirdisch geartetes Wesen, in eine Einöde versetzt, wo kein Laut des Daseins zu ihm sympathisch redet, Blendwerk und höhlenmässige Finsterniss das Auge umfängt, soll sich an dem starren Schema der Logik erwärmen? Aus der Nacht des Erdenlebens steigt er auf zum Geisterreich, zur Sonne, die es erhellt, zu den Grenzlanden seiner ewigen Wahrheit. Da oben wohnt Tugend, Schönheit und Heiligkeit in verklärter Existenz, aber nicht in begriffsmässigem Abzug der irdischen Erscheinung. Oder soll er die Höhle mit himmlischen Farben aufputzen? Die Logik setzt die Wahrheit der Sinne voraus; im Widerstreit und Einklang der erscheinenden Welt hat sie sich gebildet. Was als Theilstücke der Erfahrung sich gegenseitig paralysirt, wird von ihren zusammenhaltenden Kategorien in ein schützendes, Gleichartiges zu Gleichartigem fügendes Fachwerk gebracht. Dieses Verfahren kannte Plato nicht, und wenn er es kannte, hat er die Ueberzeugung von seinem Werth nicht festgehalten. Er lehnte die Belehrung der Sinne und der Empirie ab; ihm blieb also nur der Inhalt des eigenen Bewusstseins, welches die Ahnung sittlicher Vollkommenheit als beherrschenden Zug empfand. Aus dieser Ahnung gestaltet er sein Wesensreich.

Scharf und durchdacht wie Lotze das System gültiger Wahrheiten zu stützen versucht: es erscheint fast als ein Anachronismus. Der Begriff des Geltens gründet sich auf den Begriff des Seins; was wir in diesem als Gesetz der Wirkung finden, sind geltende Sätze. Der Terminus hat also seine

Wahrheit, sobald wir eine Reihenfolge von Bestimmtheiten entdeckt haben, die den Weltprocess an feste Stadien seines Ablaufs binden. Wo aber solche nicht sind, und man die Regel des Processes selber leugnet, wo ziehen wir die Wahrheiten ab, die gelten? Plato hätte nur die Truggestalten der Erfahrung zur geltenden Wahrheit erhoben.

Man entsage der Vorstellung, dass Plato's Ideen sich aus den sokratischen Begriffen entwickelt haben; auch sie ist ein folgenschwerer Irrthum. Mit hochstrebender Kraft, wie sie Niemand besser als Goethe gewürdigt, ging Plato auf im Suchen eines wahrhafteren Daseins. Er glaubte es auf dieser Erde verwirklichen zu können, bis ihn der Gedanke der Ewigkeit am flüchtigen Hier verzweifeln liess. Wir lenken ihn von der Bahn ab, auf der er vorwärts drängte, von der Bahn zum Uebersinnlichen, das er dem Abendlande aufgeschlossen hat, wenn in logischen Unterscheidungen die Triebfedern seines Denkens zu erkennen sind. Es ist eine richtige Einsicht, die Steinhart aussprach, dass der Platonismus des Staates von der Idee des Guten zusammengehalten werde: Verlangen zum Guten und Göttlichen pulsirt durch alle seine Adern. Sollte Lotze, dessen Denken dem Platonischen bis an seine Wurzeln verwandte Züge trägt, dieses von göttlichen Kräften durchwaltete Jenseits für gültige Sätze eintauschen wollen?

Aber das halten wir für richtig — und es ist ein epochemachendes Wort des deutschen Denkers —, dass die herkömmliche Meinung von den platonischen Ideen widersinnig und mit dem bewunderten Tiefsinn Plato's unvereinbar sei. Wir können Lotze mit dem Begriff der Geltung auch für die übrigen Dialoge nicht beipflichten, und schwerlich wird es von Anderen geschehen. So verpflanzt sich der Widersinn unserer Meinung auf jene anderen Dialoge, von denen eine kommende Zeit darthun wird, dass sie aus meist missverständlicher Deutung der platonischen Ideen hervorgegangen sind. Ich möchte gerade sagen, weil der Begriff der Geltung unbekannt war, darum mühen sie sich fruchtlos ab und lassen den Leser so oft vor einer unerwarteten Negative stehen. Je mehr man seine Aufmerksamkeit dem Staate zuwendet, desto besser wird man verstehen lernen, dass die Worte der anderen Dia-

loge, selten ihr Geist jenem platonischen Urquell entstammen. Wir bedürfen eines Forschers — möchte er bald kommen —, der das platonische Studium von den Banden der Harmonistik befreit, der auf diesem Gebiete das nachholt, was der grosse Tübinger für die neutestamentliche Literatur vorausgethan.

Ich habe kaum nöthig zu sagen, dass diese abweichende Ansicht nicht erst zu begründen war, wenn Lotze, wie es von uns geschieht, das VI. und VII. Buch von der übrigen Dialogik abgetrennt hätte. Der Standpunkt unserer platonischen Forschung konnte ihm eine solche Scheidung nicht nahe legen. Um so grössere Ehre gebührt ihm, dass er eine Lücke der Interpretation deutlich bezeichnet und die Wahrheit des grossen Denkers von den Fehlgriffen alter und neuer Verehrer zu befreien versucht hat.

VI.

Das achte und neunte Buch.

Es gehört zu den glücklichen Divinationen K. Fr. Hermann's, dass er den späteren Ursprung der zwischen dem vierten und achten liegenden Bücher erkannte. Nur kann es bei einem so arbeitsfreudigen Forscher befremden, dass er trotz der geraumen Zeit, die ihm nach Abfassung seines berühmten Werkes vergönnt war, nicht an die schuldige Begründung dachte. Wahrscheinlich urtheilte er nach dem Eindruck im Grossen und Ganzen, der auch bei dem Verfasser dieser Schrift von Anbeginn für die intime Zusammengehörigkeit des zweiten, dritten, vierten, achten und neunten Buches zu zeugen schien. Indess eine Berufung auf den Eindruck ist unstatthaft; wir tragen ungesäumt die Gründe für die frühere Abfassung vor.

Wer von dem System des VII. Buches, das auf einer mathematisch-dialectischen Bildung beruht, den Weg zum spartanischen Staate zu finden weiss, hätte ihn wenigstens zeigen müssen. Es ist aber undenkbar, dass diese mystische Metaphysik ihre nächste Umwandelung in's Lykurgische erfah-

ren soll. Oder glich die Spartiaten-Disciplin der im VI. Buche beschriebenen und blieb nur durch ein gewisses Minus des Mathematischen und Dialectischen hinter ihr zurück? Wer sich dagegen erinnern wollte, dass Plato im ursprünglichen Entwurf den Character bildete — 522 A *ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα* — wird den Uebergang von diesem zum spartanischen Staate ganz begreiflich finden; der Unterschied liegt nur darin, welche Seite des Characters gepflegt wird.

Es ist viel und bis zum Ueberdruss darüber verhandelt worden, was die eigentliche Hauptabsicht des platonischen Staates sei, die politische oder moralische. Wer den ursprünglichen Entwurf und diese beiden Bücher in das Auge fasst, wird sich für das Erstere entscheiden, wer das VI. und VII., für das Letztere. Beide Abtheilungen des Werkes sind grundverschieden. Die am Schluss des V. Buches entstehende Metaphysik übt im VII. ihre zerstörende Rückwirkung auf die Kallipolis, die trotz aller Vorzüge eine Höhle ist, in die der Philosoph nur auf unerbittliches Geheiss zurückkehrt. Was vorher vollkommen gut (*τελέως ἀγαθή*) war, wird wesenloser Schatten. Wenn nun die Kallipolis eine Höhle ist, was ist dann der spartanische Staat oder die Tyrannei? Wer liest aus der Characteristik des spartanischen Staates heraus, dass seine Bürger noch schlechter als die Troglodyten leben? Hätte Plato von dem dialectischen Staate den nächsten Schritt zu dem spartanischen gethan, so würden wir auf die Auslegung des Platonismus überhaupt verzichten müssen. Seine Gedanken hätten einen andern Grund und Boden wie die unsrigen. Wir ständen vor einem Räthsel, das, menschlich gemessen, nicht sowohl unsere als seine Urtheilsfähigkeit in Zweifel zu ziehen erlaubte.

Nach dem ursprünglichen Entwurf war die Wissenschaft der Wissenschaften die *σοφία*: *ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη* 428 D. Von dieser Auffassung ergiebt sich ein logischer Zusammenhang mit dem VIII. Buche. Inzwischen kommt eine drei Bücher starke Episode, an Umfang dem ursprünglichen Entwurfe, der nur zwei und ein halbes Buch in sich schliesst, überlegen.

Schon dieser Umstand hätte unserer aesthetisirenden Kritik Anlass zur Untersuchung werden müssen. In dieser Episode wird die Wissenschaft der Wissenschaften definirt als Auffahrt von der Nacht zum Licht des reinen Seins (521 C). Die Kritik hört auf, wenn die nächste Metamorphose eines von solcher Mystik regierten Staates die kriegerische Despotie Lacedämons gewesen sein soll.

Gehen wir zu den einzelnen Beweismomenten über.

545 D *πῶς οὖν δὴ ἡ πόλις ἡμῖν κινηθήσεται καὶ πῇ στασιάσουσιν οἱ ἐπίκουροι καὶ οἱ ἄρχοντες πρὸς ἀλλήλους τε καὶ πρὸς ἑαυτούς;* Die Theilung der *ἐπίκουροι* und *ἄρχοντες* gehört nur dem ursprünglichen Entwurfe an. Im VII. Buche werden alle Knaben ohne Auswahl erzogen (541 A); der frühere Unterschied ist umgewandelt in den der Regenten, die nicht stetig, sondern abwechselnd — *ὅταν τὸ μέρος ἥκῃ* 540 B — die Regierung leiten, und der verwaltenden Behörden, die vom fünfunddreissigsten bis zum fünfzigsten Jahre unterschiedslos die militärischen und civilen Dienstleistungen übernehmen (*ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί* 539 E). Auch der Militär also, der ehedem nur auf die richtige Temperatur des *θυμοειδές* angewiesen war, hat sich die Synopsis der mathematischen Wissenschaften und die Dialectik zu eigen gemacht. Vielleicht entnimmt man daraus, dass im VII. Buche der Dreiständestaat auf Grund der dreitheiligen Seele principiell aufgehoben ist.

546 A *γένους δὲ ὑμετέρου εὐγονίας τε καὶ ἀφορίας, καίπερ ὄντες σοφοί, οὓς ἡγεμόνας πόλεως ἐπαιδεύσασθε, οὐδὲν μᾶλλον λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως τεύξονται.* In der wichtigsten Frage also, von welcher der Bestand des Staates abhängig ist, hat die *αἴσθησις* mit zu entscheiden. Wir würden das ganz glaublich finden, wenn das VIII. Buch dem IV. folgte, wo den Sinnen mit naivem Realismus gehuldigt wird. Nach den dazwischen liegenden Lehren ist diese *αἴσθησις* ein Zeugniss gegen die heutige Ordnung der Bücher.

546 D *ἀνάξιοι εἰς τὰς τῶν πατέρων αὖ δυνάμεις, ἐλθόντες ἡμῶν πρῶτον ἄρξονται ἀμελεῖν φύλακες ὄντες, παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοί τε μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμνα-*

στικῆς (cf. 548 C *πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι*).

Die *μουσική* hatte Plato selbst im VII. Buche ihrer Würde entsetzt und die Gymnastik auf einen dreijährigen Cursus eingeschränkt. Die erstere bildete Tugenden aus, die den körperlichen verwandt sind (*ἐγγύς τι τῶν τοῦ σώματος* 518 D), die zweite bezog sich auf das *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον* 521 E). Weil ihm beide nicht mehr genügten, erfand er die dialectische Propädeutik und die Dialectik, oder umgekehrt, weil er diese gefunden hatte, genügten ihm jene nicht mehr. Wie kann also Plato die Spartaner tadeln, dass sie der Disciplin nicht den zukommenden Werth beimassen, der er selbst untreu geworden war. Nach der Theorie des VII. Buches hätte er vielmehr sagen müssen, weil die Spartaner nicht einmal Zahlenlehre und Geometrie trieben, so ständen sie noch unter den Träumenden.

550 A *τότε δὴ ὁ νέος πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκούων τε καὶ ὁρῶν τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ ἐγγύθεν παρὰ τὰ τῶν ἄλλων, ἑλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος, τῶν δὲ ἄλλων τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές, διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν ... εἰς τὸ μέσον ἑλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε.* Die psychologische Trichotomie ist seit dem V. Buche aufgehoben. Ein *λογιστικόν* gab es nicht mehr, dafür *γνώμη* und *δόξα* nebst ihren Theilfunctionen. Es ist das Characteristische des VIII. und IX. Buches, dass sie die Psychologie des ursprünglichen Entwurfes einfach fortsetzen. Aus dem Verlauf unserer Erörterungen wird ersehen sein, dass Plato allmählich von seinen empirischen Voraussetzungen zur Transscendenz gekommen ist. Scheiden sich danach bestimmte Phasen seiner Entwickelung von einander ab, so werden ihre Merkmale auch Anzeichen der Chronologie der einzelnen Bücher sein. Das systematisch Verwandte wird derselben Zeit angehören. Nun giebt es kein entscheidenderes Merkmal für den ursprünglichen Entwurf als die Psychologie, und wiederum dasselbe gilt vom VIII. und IX. Buche, die wir also auch abgesehen von allen anderen Gründen in ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit jenem wieder einzusetzen haben.

Im ganzen VII. Buche war die *ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι* (518 E) übrig geblieben, die als *θειότερον* sich gegenüber der *γένεσις* in unzerstörbarem Sein erhielt. Alle übrigen Tugenden waren *θέσει*, durch *ἔθος* und *ἄσκησις* künstlich anerzogen. Alles sinnlich Wahrnehmbare (*σώματά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα* 530 C), selbst das Schönste und Vollendetste unter ihm, entzog sich dem Gesetz (*παραλλάττει*).

Im VIII. und IX. Buche ist die Tugend wieder, wie im ursprünglichen Entwurf, *φύσει* und die *γένεσις* steht unter einem Gesetz, durch die berühmte platonische Zahl gebunden (546 B C). Die Staatenwelt unterliegt einem regelmässigen Wechsel. Wenn das VII. Buch leugnet, dass es eine *ἐπιστήμη τῶν αἰσθητῶν* gäbe (529 B), so giebt das ihm folgende die schlagende Widerlegung.

Wie sehr ich — allerdings ohne sein herbes Urtheil über die anders Denkenden zu unterschreiben — mit Prantl a. a. O. p. 417 einverstanden bin, die Zahl als ernst gemeint gegen diejenigen in Schutz zu nehmen, welche sie als „eine Ironie gegen die pythagoreische Symbolik ethischer oder auch selbst kosmisch ethischer Verhältnisse“ (Susemihl a. a. O. p. 224) betrachten: er ist den Beweis schuldig geblieben, wie nach dem Voraufgehen des VII. Buches das vorliegende eine „gewisse, wenn auch getrübte Regelmässigkeit und principielle Basis“ des Vergänglichen gelehrt haben könne. Das wahre Verhältniss ist vielmehr dieses. Der Optimismus des ursprünglichen Entwurfs schien eine wirkliche Seligkeit auf Erden in Aussicht zu stellen. Die Stelle 424 A, wonach das gut Angefangene durch immer vollkommenere Bildungen überholt werde, machte irgend ein Gegengewicht nothwendig, das dem Wechsel der Zeitlichkeit Rechnung trug. Daher erklärt das VIII. Buch, dass auch dieses Vollkommene einmal ein Ende habe: 546 A *οὐδ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἅπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται.* Beide Auffassungen sind wohl verträglich. Nachdem aber die Transscendenz des VII. Buches dazwischen getreten, alle Sinnendinge der Gesetzlichkeit verlustig gegangen waren, blieb für eine algebraische Formel als Ausdruck der wechselnden Wirklichkeit kein Raum mehr. Wie man die „getrübte Regelmässigkeit“ aus ihr herauszulesen hat, ist von

Prantl verschwiegen worden. Die Wahrheit ist, dass Plato mit dieser Zahl die sittliche Welt in den gesetzlichen Ablauf des Weltprocesses aufgenommen hat. Sein Musterstaat glich bis dahin einer Insel, die von eximirten Wesen bewohnt, von eximirten Kräften gegen die allwaltende Nothwendigkeit geschützt war. Die *φύσις* lebte dort nach eigenem Gesetz. Inzwischen machte sich auch bei Plato das Bedürfniss geltend, dieses bevorzugte Bruchstück des Daseins an der allgemeinen Vergänglichkeit Theil nehmen zu lassen. Das Geheimnissvolle der Formel selbst, die Verkündigung der Musen haben — soweit ich sehen kann — den Zweck, dieses Loos der Hinfälligkeit, das auch dem Idealgebilde zufällt, nicht zu vulgär zu begründen. Mysteriöse Mächte, von denen nur die Götter wissen, weben seine Schicksalsfäden. Hätte nun schon die Theorie des VII. Buches bestanden, so würde der beigebrachte Grund des Wechsels nicht erklärlich sein. In diesem hebt sich das Erkennende in uns mit unzerstörbarer Kraft über alles Erscheinende hinweg; die Tugenden und mit ihnen der Staat, den sie zusammenhalten, sind Artefacte, ohne Verwandtschaft und Gemeinschaft mit dem eigentlichen Sein. Alles Leben ist Schein und Schatten, bis auf die monadischen Geister, welche ihre ewige Heimat suchen. Das VII. Buch ist die Verleugnung der wahrnehmbaren Welt als Schauplatz wesenlosen Formenspiels; das VIII. Buch ist die Anerkennung dieser Welt als wesenhaften Substrats eines gesetzlichen Formenwechsels: jenes ist mystisch, dieses physikalisch.

Ein Zweifel kann nur über das V. Buch entstehen. Mit Ausnahme des Schlusses, der die metaphysischen Anfänge enthält, sind die übrigen Theile desselben dem ursprünglichen Entwurfe homogen; die *φύσις*, die psychologisch-genetische Betrachtung, der Eudämonismus schliessen sie eng aneinander. Nun soll die erste Ursache des Uebels für die Kallipolis werden: 546 D *ὅταν οἱ φύλακες συνοικίζωσι νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρόν*. Dies scheint die Vorschrift des V. Buches vorauszusetzen: 459 E *ἑορταί τινες νομοθετητέαι, ἐν αἷς ξυνάξομεν τάς τε νύμφας καὶ τοὺς νυμφίους*. Allerdings liesse sich der Satz auch so erklären, dass gerade das Umgekehrte, die Zurückbeziehung des V. Buches auf das VIII. stattfindet. Schon im

IV. Buche hatte Plato 423 E sein Paradoxon hingeworfen, und wir versuchten im III. Abschnitt dieses Verfahren zu erklären. Jedenfalls lassen die Worte *τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τῶν φίλων ποιεῖσθαι* (ibid.) bestimmte Vorstellungen über die Art der Gemeinsamkeit voraussetzen, und er konnte im V. Buche sehr wohl von einem *συνοικίζειν* der Geschlechter sprechen, ohne dass er zuvor seine Gedanken darüber mit der Ausführlichkeit des V. Buches dargelegt hatte.

Was mich besonders bewegt an die Priorität des VIII. Buches vor dem V. zu glauben, ist der Umstand, dass in dem spartanischen Staate die Weiberfrage gar nicht berührt wird. Bei dem Gewicht, das er ihr im V. Buche beilegt, liess sich erwarten, dass die erste Formenveränderung der Kallipolis zu ihr in irgend eine Beziehung gesetzt würde. Wir hören aber nur davon, dass die übel berathenen Eisenköpfe (*σιδηροῦν καὶ χαλκοῦν γένος*) die Gemeinsamkeit der Güter aufheben (*γῆν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι* 547 C) und die Unterthanen (*φίλους τε καὶ τροφέας*) knechten. Wo der Frage gelegentlich Erwähnung geschieht, spricht die Art und Weise für den früheren Ursprung dieser beiden Bücher: 549 C *ὅταν πρῶτον μὲν τῆς μητρὸς ἀκούῃ ἀχθομένης, ὅτι οὐ τῶν ἀρχόντων αὐτῇ ὁ ἀνήρ ἐστι .... καὶ ἄλλα δὴ ὅσα καὶ οἷα φιλοῦσιν αἱ γυναῖκες περὶ τῶν τοιούτων ὑμνεῖν* (vergl. 548 B). Darin liegt viel eher eine generelle Geringschätzung der Weiber, auf die wir nach dem V. Buche nicht vorbereitet sind.

Dagegen würde der Anfang des VIII. Buches darauf deuten, dass es als Fortsetzung des V. geschrieben ist: 543 A *ταῦτα μὲν δὴ ὡμολόγηται τῇ μελλούσῃ ἄκρως οἰκεῖν πόλει κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ παῖδας εἶναι καὶ πᾶσαν παιδείαν.* Als Verknüpfung mit dem IV. Buche passt dieser Satz nicht, da gerade das besonders hervorgehoben wird, was in diesem nur flüchtig genannt war. Was diesem Satze folgt (543 A *καὶ μὴν καὶ τάδε ξυνεχωρήσαμεν, ὡς, ὅταν δὴ καταστῶσιν οἱ ἄρχοντες, ἄγοντες τοὺς στρατιώτας κατοικιοῦσιν εἰς οἰκήσεις, οἵας προείπομεν, ἴδιον μὲν οὐδὲν οὐδενὶ ἐχούσας, κοινὰς δὲ πᾶσι*) beweist nur die volle Unverträglichkeit mit dem VII.

Buche. Denn von einem besondern Regenten- und Soldatenstande ist in diesem gar nicht mehr die Rede. Es giebt nur eine einzige zusammenhängende Gesellschaft, deren Erziehung erst mit dem Tode endet, die während ihres Lebens in wissenschaftlicher und politischer Thätigkeit abwechselt und zu letzterer unterschiedslos herangezogen wird.

Nun wäre noch die Möglichkeit, dass Plato einzelne Proömien einer Abänderung unterzogen hat, um die ganze Abfolge der einzelnen Bücher in einen leidlichen Zusammenhang zu bringen. Im vorliegenden Falle könnte man sich darauf kaum berufen, da das VII. und VIII. Buch wie Feuer und Wasser neben einander liegen, ohne jeden Versuch der Vermittelung. Lassen wir deshalb die Sache noch unentschieden.

Das VIII. und IX. Buch sind ein erster Versuch zur Theorie der Geschichte. Gerade in unseren Tagen ist die Frage nach den wirkenden Kräften der Geschichte in den Vordergrund getreten. Mit starkem Nachdruck hat Herbart die Einsicht in den historischen Verlauf von der Psychologie abhängig gemacht; die Zeitschrift für Völkerpsychologie bemüht sich in seinem Sinne das bezügliche Material herbeizuschaffen. So erklärte Steinthal die Psychologie als die Principienlehre der Geschichte. Der alterthümliche Vorgänger dieser Anschauungsweise ist Plato. Der Versuch, in der Seele die wirkenden Kräfte der Geschichte zu erkennen, ist sein eminentes Verdienst. Was Herbart schrieb — W. W. IX p. 204: Es leuchtet also ein, dass das ganze Gewebe des gesellschaftlichen Daseins nicht nur aus den Fäden besteht, welche die Individuen spinnen, sondern dass es auch auf dieselbe Weise zusammenhängen muss, wie die Individuen ihre eigenen Gedanken, Gesinnungen, Entschliessungen verknüpfen, denn es wird eben von ihnen verfertigt, und ausser ihren Geistern und Gemüthern ist es gar nicht vorhanden — hätte er sich wörtlich aneignen können. Der Ausspruch desselben Denkers — VI p. 45: So gewiss aber, allen falschen Auslegungen zum Trotz, die Analogie zwischen dem Staate, dem Organismus und dem System der herrschenden Vorstellungen im denkenden Geiste, wirklich vorhanden ist: eben so gewiss wird auch dereinst die wahre Psychologie bis dahin durchdringen, wo

jetzt noch, im Schein von Irrlichtern, Gespenster umherschweben — wird die Erklärung geben, warum in diesen beiden Büchern das Princip selbst nicht mit der erwünschten Klarheit und Folgerichtigkeit zur Durchführung gekommen ist. Auch das XIX. Jahrhundert muss auf das Dereinst verweisen. Um so mehr Bewunderung verdient der geniale Blick, mit dem Plato den springenden Punkt erkannt hat. In einer Zeit, wo die Rudimente der Psychologie noch fehlten, arbeitete er dieselben aus dem Nichts heraus und verfolgte das Spiel ihrer Kräfte bis in das vielverzweigte Leben der Staatsgemeinschaft: d. h. er schuf die Psychologie der Individuen und des Staates. Wie der ursprüngliche Entwurf zum ersten Mal die Literatur als ein Element der historischen Bewegung an das Licht gezogen hat — eine Einsicht, die wir uns erst mühsam wieder erwerben mussten —, so giebt seine Fortsetzung im VIII. und IX. Buche den ersten Versuch einer Theorie der Geschichte. Und diese ist so realistisch, fast so physikalisch gedacht, dass gerade das Blendwerk von einigen Dutzend Dialogen dazu gehörte, um uns über ihr Dasein und ihren Werth zu täuschen. Wer erkennt in allen diesen Büchern, dem II. — V., dem VIII. und IX. den Ideenlehrer wieder? Hätte man daran gedacht, dass diese Ideen in einem lebenslänglichen Lehrcursus gerade nur zwei Jahre mehr in Anspruch nehmen als das Turnen, man würde sich gehütet haben, ihn die unsicherste seiner Ahnungen in unermüdlicher Sterilität von Dialog zu Dialog mitschleppen zu lassen.

Freilich ist es Susemihl — a. a. O. p. 230 — geglückt, in den Einzelheiten der Seelen- und Staatslehre jener Bücher eine empirische Beobachtung zu erkennen, „die dann nach der Ideenlehre und den ihr zu Grunde liegenden sokratischen Sätzen geregelt wird“. Bis er aber den Nachweis geliefert haben wird, dass die Theorie der φύσις in ihnen auf der einen, die der Ideen im VI. und VII. auf der andern Seite wirklich einstimmigen Characters sind, ist keine Ursache an die regelnde Ideenlehre zu glauben. Auch dieser Forscher steht unter dem Bann aller platonischen Interpreten, nach welchem die Ideen überall bestimmend sind, und auch der Staat von den Lehrsätzen anderer Dialoge sein erhellendes Licht zu beziehen habe.

Ausdrücklich möchten wir noch einmal gegen den Irrthum warnen, als ob es sich bei Plato nur um eine Analogie zwischen Individuum und Staat handele. Die unvollkommene Weise, in der er seine Idee durchgeführt, konnte ihn begünstigen: 544 D *οἶσθ' οὖν, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται;* Darin ist das Princip genetischer Herleitung der Processe des Staatslebens aus den Processen des Seelenlebens deutlich ausgesprochen, und man ersieht wiederum, dass auch diese Bücher auf demselben Boden stehen wie der ursprüngliche Entwurf, wo wir die Seele als das Prius kennen lernten, aus dem die Dinge zu begreifen waren. An diesen sämmtlichen Büchern mögen diejenigen, welche mit Deuschle — Platon. Sprachphilosophie p. 32 — an den „ontischen" Character des Platonismus glauben, das Recht ihrer Ueberzeugung erproben.

Gegen die Methode, das Ganze — den Staat — voraufgehen und den Theil — die individuelle Seele — nachfolgen zu lassen, die Plato übereinstimmend mit dem ursprünglichen Entwurfe wieder zur Anwendung bringt, erheben sich berechtigte Bedenken. Man kann nicht anders sagen, als dass der Beweis für den Werth seines Princips dadurch an überzeugender Kraft eingebüsst habe. Vielleicht hat dieses Verfahren einen Einfluss auf Aristoteles gehabt, dessen Lehre von dem Ganzen als Prius der Theile Plato's Methode, obwohl nicht seiner Absicht zu entsprechen scheint. Ich übergehe eine Aufzählung der Uebelstände, welche sich an diese Methode hängen; denn die Lectüre beider Bücher wird sie dem bis zum Ueberfluss klar machen, der nicht von vornherein ihre Unzuverlässigkeit erkennen mag. Es verdient bemerkt zu werden, dass zwei bedeutende Denker der Neuzeit dieses Verfahren gebilligt haben. Man vergleiche Herbart (W. W. VI. p. 21: Der Einzelne ist nicht vollständig aufgefasst ohne die Geschichte; aber die Geschichte entsteht rückwärts aus der Zusammenwirkung der Einzelnen; und aus diesem Grunde sollte die Psychologie zuerst das Individuum erklären, und erst spä-

ter zur Geschichte kommen. Allein wir können die Erfahrungsgegenstände nicht aus ihren einfachen Bestandtheilen zusammensetzen; und wie der Krystall zuerst seine Gestalt in einer grösseren Masse offenbart, aus welcher dann auf die Grundformen der kleinsten Theile geschlossen wird, eben so zeigen sich manche psychologische Gesetze wirklich deutlicher in den grossen Umrissen der Geschichte als bei dem einzelnen Menschen. Vergl. Rümelin, Reden und Aufsätze 1875. p. 10 f.) und die Erklärung Lotze's in den Streitschriften p. 15. Bei Letzterem wird sie ausserdem nur für die „still fortwirkenden Antriebe unserer tiefsten Natur“ in Anwendung gebracht, „die kaum anderswo deutlich zu gewahren seien, als in den grösseren Erfolgen, welche sie im Ganzen der menschlichen Bildung hervorgebracht haben.“ Geben wir uns zufrieden mit der Thatsache, dass die grosse und bei Weitem nicht nach Verdienst gewürdigte Einsicht, dass „die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte sind“ (Herbart VI. p. 31) zuerst von Plato ausgesprochen ist.

Es ist kein leeres Gedankenspiel, wenn ich das platonische Verfahren mit der Cellularpathologie unseres Jahrhunderts vergleiche. Nach ihr werden die Krankheiten zurückgeführt auf die gegenseitigen Verhältnisse und Störungen der drei Grundfunctionen der organischen Elementarkörper, der Zellen. Ebenso operirt Plato mit drei Grundfunctionen der politischen Elementarkörper, der Individualseelen, und sucht so die Hauptformen der Staatskrankheiten festzustellen. Er hat am Schluss des IV. Buches ausdrücklich den Vergleich mit der Pathologie des Körpers zur Verdeutlichung seiner Ansicht in Anspruch genommen (444 C *τυγχάνει οὐδὲν διαφέροντα* (*τὸ δίκαια ποιεῖν καὶ τὸ ἄδικα πράττειν*) *τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσωδῶν, ὡς ἐκεῖνα ἐν σώματι, ταῦτα ἐν ψυχῇ*); Gesundheit sei das normale Verhältniss der körperlichen Functionen, Krankheit das abnorme: 444 D *ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου ..... οὐκοῦν αὖ τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ*

κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου. So nennt er gleich am Anfang des VIII. Buches die Tyrannei wieder *τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα.* Die unverkennbare Aehnlichkeit der platonischen Grundansicht mit der Methode eines berühmten Naturforschers unserer Tage wird mit dafür zeugen, dass unsere Auffassung des Platonismus eine erhebliche Lücke hat.

Die Umwandlung der Kallipolis zu den abnormen Staatsformen ist in Verbindung gebracht mit der Frage, ob Plato an die Realität derselben wirklich geglaubt habe. Wenn diese nach der Idee, wie man anzunehmen pflegt, gebildet wäre, würde man es mit Unrecht bejahen, da in regellosem Werden ein Musterstaat nicht Bestand haben kann. Nun hat die Idee mit dem Musterstaat gar nichts zu thun, da dieser vielmehr auf dem Begriff der *φύσις* — *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* — beruht, welchen die Idee negirt. Der leitende Gedanke Plato's war, dass die Vermögen der *φύσις* in verschiedener Weise thätig sein können; nur die Hauptcombinationen hebt er hervor: die normale, in der die Vermögen nach ihrem ethischen Werthe functioniren, die aborme (*παρὰ φύσιν*), in der successive das immer Niedrigere zur Herrschaft kommt. Die verschiedenen Staatsformen sind nur Producte der verschiedenen Seelenzustände. Dass er an die Möglichkeit des Musterstaates geglaubt hat, ist keinem Zweifel unterworfen, allerdings nicht im Vertrauen auf die „Idee“, sondern im Glauben an die untrügliche Natur (*φύσις*). Kommen Aeusserungen vor, die etwas skeptischer klingen, so hat man sie aus einer gelegentlich sich einstellenden Verstimmung zu erklären. Als Zuschauer unerfreulicher Zustände, von Vielen als Träumer verspottet, mochte er seine Gedankenwelt nicht immer auf den Höhen siegreicher Ueberzeugung erhalten.

Wie erklärt sich aber die angenommene Entstehung historischer Staatsformen aus einer hypothetischen? Es ist von uns beständig hervorgehoben, dass Plato im ursprünglichen Entwurfe kein angelegentlicheres Interesse hatte als das des Psychologen. Diesen beschäftigt nicht sowohl die Welt da draussen, als der schöpferische Grund, der ihre Gestalten

hervortreibt. In einer psychologischen Ueberlegung würde man ohne jeden Anstoss die Rangfolge der Seelenverfassungen entwickeln können; darzuthun, wie die eine aus der anderen entsteht oder unmerklich in sie überzugehen scheint, wäre ein echt speculativ zu nennendes Verfahren. Auf die historische Staatenwelt übertragen, würde diese Methode uns weniger Beifall abgewinnen, da wir die Geschichte nicht wie die Seele aus ihrer eigenartigen Realität herausheben können. Die Seele ist für uns auch ein intelligibler Factor, der gegen die Wirklichkeit Front machen kann. Die Geschichte aber ist diese Wirklichkeit selbst, und wir verlangen, dass das Wirkliche aus dem Wirklichen erklärt werde. Daher widerstrebt es uns, eine Fiction als Prius des Wirklichen gelten zu lassen, was im psychologischen Gebiet ein Allen geläufiges Verfahren ist. Nun hing aber nach Plato die Staatenwelt unauflöslich mit der Seele zusammen, und was von dieser galt, musste auch auf jene angepasst werden: so wurde der fingirte Staat als reale Vorstufe des lacedämonischen betrachtet.

Ich kann daher Schleiermacher a. a. O. p. 33 nicht beistimmen, dass das Geschichtliche „nur Form“ sei, es sei denn, dass dieselbe Prädicirung auch für die psychologischen Combinationen passend erachtet wird. In diesem Falle würden hier wie dort nur die typischen Weisen zu verstehen seien, in denen sich die wirkenden Kräfte der Seele Ausdruck verschaffen. Wenn ich aber Schleiermacher recht verstehe — der Ausdruck „nur Form“ lässt dem Ausleger einen Zweifel — so sieht er in der Entwickelung des Geschichtlichen bei Plato ein gewisses Missverhältniss, dessen Deutung er zu verfehlen scheint. Denn wir behaupten, dass die Consequenz des Gedankens Plato nöthigte, das in der Seele als aufeinanderfolgend Dargestellte rücksichtslos auf die Staatenwelt zu übertragen. Das wirkliche Missverhältniss beruht darauf, dass wir, ungläubig gegen ein intelligibles Prius der geschichtlichen Formationen, ihm nur in den Tiefen der Seele einen Wirkungskreis vergönnen. Man braucht es nicht für undenkbar zu finden, dass vor mehr als zwei Jahrtausenden auch ein grosser Denker von der Geschichte noch andere Ansichten

hatte. Vielleicht hat die dichterische Anschauung des goldenen Zeitalters auch ihren Einfluss giebt.

Der Musterstaat verändert sich nun, wenn in die regierende Klasse Elemente eindringen, welche die vorgeschriebene Bildung vernachlässigen. In dem zwischen dem goldenen und silbernen und eisernen Geschlechte ausbrechenden Zwist trägt das letztere den Sieg davon. Begierig nach Schätzen, löst es die Gemeinschaft der Güter auf und tritt zu den Bürgern in die Stellung kriegsliebender Despoten. In dem neuen Staat regiert der Thatenlustige, nicht der Weise. Listig gegen die Gegner, habsüchtig daheim verrathen sie, wie wenig eine aufgezwungene Bildung (ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι 548 B) sie zu veredeln vermocht hat. Die Triebfeder dieses Staats ist das ϑυμοειδές, welches sich in den Formen der Streitsucht und des Ehrgeizes Raum schafft. An den besseren Zustand erinnern nur noch die Achtung vor der Obrigkeit, die Enthaltung des Kriegerstandes von gewerblichem Betrieb, die Syssitien und die Kampfbereitschaft.

Sieht man dieser Schilderung in das Gesicht, so wird man Plato einer Lakomanie nicht beschuldigen können. Die Merkmale des Verfalls überwiegen bei weitem. In den wichtigsten Fragen, in der Erziehung, der bürgerlichen Eintracht, der Herrschaft der Staatskundigen schlug Lacedämon eine andere Strasse ein; und was wie ein Vorzug aussieht, die Enthaltung des Kriegers vom Gewerbe, wird von Plato selbst neutralisirt. Diese gewerbeverachtenden Spartiaten kranken an heimlicher Geldgier (548 B). Achtung vor der Obrigkeit und Kampfbereitschaft sind gewiss werthvolle Vorzüge, und das Schoosskind der Syssitien wollen wir ihm gern gönnen. Wer aber erklärt, wie nach diesen spärlichen Aehnlichkeiten der Staat Lykurg's in die nächste Nachbarschaft des platonischen Ideals gekommen ist? Die Aehnlichkeiten wird Niemand leugnen; indess wird man sie als zufällige, nicht als principielle und von Plato gesuchte auslegen müssen. Er war an sein Zeitalter gebunden; wie sehr er ihm zu entfliehen strebt, ganz kann er die Spuren der umgebenden Welt nicht verwischen. In allen maassgebenden Puncten hat sein Staat

weder mit dem spartanischen noch mit sonst einem anderen jener Zeit eine entfernte Verwandtschaft.

Man muss also zur Erklärung seines Staatsprincips auf das lacedämonische Vorbild verzichten — wie es auch schon von Zeller a. a. O. p. 778 zugestanden ist. Seine Erinnerung an die zeitgenössischen Zustände lassen wir vollkommen gelten, bis auf die „Substantialität der griechischen Sittlichkeit", die ein unmotivirtes Dogma ist, während für seine Begründung aus Plato's philosophischem Princip — aus dem Dualismus, der sich metaphysisch in der Transscendenz der Ideen, anthropologisch in der Lehre von der Theilung der Seele, ethisch in der Forderung des philosophischen Sterbens ausspreche a. a. O. p. 780 — auf alles Vorangehende zu verweisen ist. Das II.—IV., das VIII. und IX. Buch besagen nichts von Ideen, und das philosophische Sterben ist eine dem Staat fremde Vorstellung. Wenn derselbe Forscher weiter bemerkt, dass die unbedingte Herrschaft der Wenigen eine Nothwendigkeit sei, weil nur Wenige zu der Idee des Guten aufzusteigen vermöchten, so lässt auch dies einen berechtigten Einwurf zu. Nach dem ursprünglichen Entwurfe herrschen die Wenigen, weil nur Wenige die schwere Characterdokimasie bestehen, und die Natur das Gold weisheitsliebender Anlage sparsam vertheilt hat. Nach dem VII. Buche, von dem Zeller allein zu sprechen scheint, herrschen nicht die Wenigen, sondern abwechselnd die Wenigen von den Vielen, welche dazu durch Wissen und Können berufen sind. Alle Tugenden, welche den Staat zusammenhalten sollen, sind im VII. Buche ohne die Voraussetzung einer natürlichen Mitgift durch *ἔθος* und *ἄσκησις* einem Jeden anzuerziehen; demgemäss hört die Scheidung der Stände auf, und der Staat nimmt nicht mehr die golden und silbern Beanlagten, sondern die ganze aufwachsende Jugend in seine Disciplin. Danach wäre die Frage so zu stellen: warum lässt Plato im VII. Buche nicht die Regierungsfähigen regieren, sondern abwechselnd nur Wenige unter ihnen? Wahrscheinlich weil er sie nicht in die bittere Nothwendigkeit versetzen wollte, der genussreichsten Beschäftigung ganz zu entsagen. Denn der Staat ist nicht so zwangvoll, wie man ihn in der Regel betrachtet. Die *βία* der spar-

tanischen Disciplin wird unverhohlen getadelt. Einen wirklichen Zwang kennt er: dass die Herrschenden sich für das Wohl des Ganzen selbstlos aufopfern. Von der Einengung der übrigen Bürgerschaft wird nicht gesprochen; um den Preis, dass sie nicht unbegründeten Anspruch auf Aemter erhebt, wird sie von ihren Obrigkeiten weise und gerecht regiert und erfreut sich der Freiheiten, welche diese nicht haben. Plato ist der alterthümliche Vertreter der friedericianischen Anschauung gewesen, dass der Herrscher der Diener seines Staates sein soll. Dem ursprünglichen Entwurf könnte man die Aufschrift geben: Alles für das Volk, Nichts durch das Volk.

Es ist den Entwickelungen des Staats eigenthümlich, dass überall die Bildung eines regierungsfähigen Standes erstrebt wird. Realistisch, metaphysisch oder mystisch, wie er in den verschiedenen Phasen seines Denkens gestimmt ist: das jeweilig gefundene Gut der Erkenntniss wird in den Dienst der Staatsleitung gezogen. Was er in seiner Zeit vermisste, eine Bildung zu der schwierigsten aller Einsichten, der Staatskunst, hat er zum Gegenstand eines ausdauernden Nachdenkens gemacht. Auch dadurch nimmt er eine so einsame Stellung unter den grossen Denkern ein. Vielleicht lässt sich nur Leibniz ausnehmen, der sein allseitiges Interesse auch den Forderungen des Zeitalters zugewendet hat. Aber in einem leitenden Motiv seines Denkens, der Erkenntniss der Staatsidee — die man mit merkwürdiger Verkennung der Geschichte bei den unpolitischen Griechen sucht — ist noch ein Anderer zu nennen, der ihm gleicht: Hegel, welcher gegen den auflösenden Individualismus naturrechtlicher Anschauungen den Staat wissenschaftlich wieder rehabilitirt hat. Er ist darüber gescholten worden, und theilte das Loos, das auch Plato bei seinen Zeitgenossen und vielfach noch bei seinen Nachfahren gezogen hat.

In dem Abschnitt über den spartanischen Staat möchte ich noch auf Folgendes aufmerksam machen. Einmal auf die prägnante Schilderung des spartanischen Naturels: 548 E *αὐθαδέστερόν τε δεῖ αὐτὸν εἶναι καὶ ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δέ· καὶ φιλήκοον μέν, ῥητορικὸν δ' οὐδαμῶς. καὶ δούλοις μέν τις ἂν ἄγριος εἴη ὁ τοιοῦτος, οὐ καταφρονῶν δούλων, ὥσπερ*

ὁ ἱκανῶς πεπαιδευμένος, ἐλευθέροις δὲ ἥμερος, ἀρχόντων δὲ σφόδρα ὑπήκοος, φίλαρχος δὲ καὶ φιλότιμος, οὐκ ἀπὸ τοῦ λέγειν ἀξιῶν ἄρχειν οὐδ' ἀπὸ τοιούτων οὐδενός, ἀλλ' ἀπὸ ἔργων τῶν τε πολεμικῶν καὶ τῶν περὶ τὰ πολεμικά, φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος. So viel man über die Characteristik der griechischen Stämme geschrieben hat, ich erinnere mich nicht dieses lehrreiche Citat gefunden zu haben. Alsdann ist zwar der Uebergang von dem Musterstaat durch die Emancipation des *θυμοειδές* und des *ἐπιθυμητικόν* wohl motivirt; ich weiss aber nicht, ob dasselbe von dem entsprechenden Seelentypus gesagt werden kann: 549 B *γίγνεται δέ γ', εἶπον, οὗτος ὧδέ πως. ἐνίοτε πατρὸς ἀγαθοῦ ὢν νέος υἱός, ἐν πόλει οἰκοῦντος οὐκ εὖ πολιτευομένῃ, φεύγοντος τάς τε τιμὰς καὶ ἀρχὰς καὶ δίκας καὶ τὴν τοιαύτην πᾶσαν φιλοπραγμοσύνην καὶ ἐθέλοντος ἐλαττοῦσθαι, ὥστε πράγματα μὴ ἔχειν.* Hier möchten alle Künste der Interpretation rathlos lassen. Die Voraussetzungen, aus der die psychologische Wandelung abzuleiten ist, waren der harmonische Staat und die harmonische Seele. Plato schiebt dafür eine *πόλις οὐκ εὖ πολιτευομένη* ein, deren weitere Merkmale mit seiner Kallipolis nichts gemein haben. Wäre übrigens das V. Buch diesem vorhergegangen, so liess sich erwarten, dass der hypothetische Jüngling nicht in einer abgeschlossenen Häuslichkeit aufwuchs. Wir dürfen uns jedoch auf dieses Moment nicht stützen, da die *πόλις οὐκ εὖ πολιτευομένη* zu einem gleichen Schluss auf den nicht vorhergegangenen Musterstaat berechtigen würde. Jedenfalls schuldeten die Interpreten eine Auskunft, wie sich der angenommene Familienverband nach den Neuerungen des V. Buches erklärt.

Ohne irgend eine Gewähr der Wahrscheinlichkeit will ich über das vorliegende Missverhältniss eine Hypothese vorschlagen. Plato hat möglicherweise eine Entstehung der Verfassungsformen aus dem Idealstaat zuerst nicht angenommen. Der Wortlaut am Schluss des IV. Buches besagt wenigstens davon Nichts. Nach diesem gedachte er nur die Hauptformen der politischen Organisation zu zeichnen, und es stand ihm frei, für den Ursprung derselben ein beliebiges Prius zu postuliren. Für die lacedämonische Verfassung war das die *πόλις οὐκ εὖ πολιτευομένη.* Erst später hat er die Abfolge der

Staatsverfassungen in einen continuirlichen Zusammenhang gebracht. Vielleicht ist es noch besser, diese Hypothese anzunehmen, als ihm etwas schlechthin Unbegreifliches, wie es der Text verlangt, zuzumuthen. Man berufe sich nicht auf die Proömien, die wahrscheinlich theilweise später hinzugefügt und den Bedürfnissen eines herzustellenden Zusammenhangs der einzelnen Bücher angepasst sind. Ich lasse die Frage ununtersucht, um nicht vom Hauptthema zu weit abgelenkt zu werden. Nur mag vorläufig auf einen Umstand hingewiesen werden, den man im Einklang mit den Kriterien der successiven Entstehung finden wird. Uebrigens ist ein allerdings verschwindendes Restchen von der Ueberlieferung, dass Plato nachbessernd bis an seinen Tod am Staat gearbeitet habe, bei Diog. Laert. III, 37 erhalten worden.

Endlich bekommen wir wieder eine neue Modification des *θυμός*, der sich in diesen Büchern plötzlich als ein *φιλόνεικον* und *φιλότιμον* darstellt. Wir verweisen auf die früheren Erörterungen, mit der einen Bemerkung, dass sie eben so wenig wie die alten Attribute motivirt sind und mit diesen auch nicht übereinstimmen. Plato's Verfahren war, die in der menschlichen Welt wahrgenommenen Erscheinungen sofort auf Seelenkräfte, als auf ihren Grund zurückzuführen. Obwohl er immer Neues wahrnahm, hat er mit Beibehaltung der eingeführten Namen ihnen successive verschiedene Vorstellungen unterlegen zu dürfen geglaubt. So war der *θυμός* ursprünglich Muth, dann *ἀληθὴς δόξα περὶ τῶν δεινῶν*, dann ein edler Unwille über alles Gemeine, bis er hier das Substrat des Ehrgeizes wird. Es mag sein — obgleich es nicht leicht Jemand behaupten wird — dass alle diese Ausdrucksformen des Seelenlebens aus derselben Wurzel abgezweigt sind. Wer aber so Schritt vor Schritt seine Voraussetzungen umbildet, kann nicht einen durchdachten Arbeitsplan vor dem Niederschreiben gehabt haben. Vielmehr fordert die successive Umbildung der Gedanken im Staate die Annahme seiner successiven Abfassung. Dabei hat man allen Grund, die immer gleich dogmatische Weise, in der die Gedanken vorgetragen werden, im Gegensatz zu dem zweifelhaften Ton so vieler anderer Dialoge zu beachten. Sollen wir glauben, dass Plato, so oft er zum

Staate zurückkehrte, die Maske des immer positiven überzeugten Denkers angelegt, dass er in unvollkommenen Schriften die Schneide seines Verstandes an der überlieferten Begriffswelt geltend machte, während in dem genialsten die unbearbeiteten Begriffe sich unbehelligt neben einander lagern durften? Der Staat enthält in Folge dieses Verfahrens, einen Reichthum incongruenter Gedanken und weitgehender Ahnungen nachbarlich zu verbinden, so viele Räthsel, dass man aus ihm die Entstehung des *λόγος Σωκρατικός* sehr wohl begreift. Jeder im Staate vorkommende Begriff sollte vom ersten bis zum letzten Buche untersucht werden, um zu verstehen, wie die Schule, in der das Talent naturgemäss den Genius zu überwiegen pflegt, in einen zweifelnden Ton verfiel, und der selbstgewisse Platonismus in die Bahn eristischer Untersuchungen hineingezogen wurde. Es ist die Aufgabe der platonischen Forschung der Zukunft, aus dem Staat die ganze platonische Literatur zu erklären; was man nicht gleich vermag, wird die Zeit lehren. Jetzt eben müssen wir es erleben, dass in einer Arbeit des rühmlichsten Fleisses die Wissenschaftslehre unseres Denkers aus dem Theätet erläutert wird, d. h. aus einem Dialog, dessen Ursprung dicht an die alexandrinische Epoche heranreicht.

In der Darstellung des spartanischen Staats war der Weg befolgt, dass zunächst die Weise seiner Entstehung, dann die Natur des spartanischen Bürgers, zuletzt die Bildungsweise eben dieser beschrieben wurde. In der darauf folgenden Characteristik der Oligarchie ist beachtenswerth, dass die Reihenfolge der beiden letzten Momente umgekehrt wird. Nicht als ob dies von irgend welchem Einfluss auf die Würdigung des Denkers wäre; aber von der vollendeten Kunst, die man in seinen Schriften entdeckt hat, ist es kein Zeugniss. Von dem Künstler verlangen wir Ebenmaass der Composition, das gerade der Staat im Grossen und Kleinen vermissen lässt. Plato war viel zu sehr mit der Ueberfülle der Gedanken beschäftigt, als dass er an ihre ästhetische Ordnung hätte denken können. Was in dem Staat an einen Künstlergeist erinnert, ist die glänzende, nicht selten bis zur Erhabenheit gesteigerte Diction. Ausser Schelling hat so Keiner der gros-

sen Denker die Sprache wieder gehandhabt. An Harmonie und Composition wird der Staat von anderen Dialogen weit übertroffen, oder vielmehr diese haben theilweise Harmonie und sind Kunstwerke, was vom Staat in keiner Weise gesagt werden kann. Aber sein Stil hat seines Gleichen weder im Umkreis des *λόγος Σωκρατικός* noch in der übrigen Prosaliteratur der Griechen.

In der spartanischen Verfassung war das *λογιστικόν* suspendirt, das *θυμοειδές* herrschte, und das *ἐπιθυμητικόν* begann sich als Habsucht geltend zu machen. In der Oligarchie ist auch das zweite Seelenelement um sein Ansehen gekommen: die Oligarchie ist das verkörperte *φιλοχρήματον*. Daher der Census, der den politischen Anspruch nach dem Besitz abmisst und die Spaltung von Arm und Reich begründet. Daher die Abneigung gegen den Krieg, der Aufwand verursacht und mehr Kräfte verlangt, als zur Bereitschaft stehen. Die Oligarchen selbst sind nicht zahlreich genug und scheuen andererseits die Bewaffnung ihrer unterdrückten Gegner. Die Polypragmosyne, die in einer Hand Ackerbau, Gewerbe und Krieg vereinigt, sündigt gegen die Natur. Die Besitzlosen nisten sich wie Drohnen in den Staat ein und werden Urheber schändlicher Verbrechen. Die Oligarchie krankt durch *ἀπαιδευσία* und *κακὴ τροφή*.

Plato hatte am Beginn des Buches angenommen, dass die Ursache jeder Staatsveränderung eine *στάσις* der Machthaber sei (545 D *πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται; ὁμονοοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ᾖ, ἀδύνατον κινηθῆναι;*). Der Uebergang zum spartanischen Staate wird thatsächlich durch eine *στάσις* motivirt: die entstehende Verfassungsform ist die Folge eines Compromisses (547 B *βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις εἰς μέσον ὡμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι*). Bei der Oligarchie wird die *στάσις* nicht vorausgesetzt; einmüthig sind die Machthaber — wieder unter Zureden der Frauen 550 E — bemüht, die Verfassung auf Grundlage des Besitzes umzugestalten. Recht deutlich ersieht man wieder daraus, wie Plato schrieb. Er stellte einen allgemeinen Grundsatz ungeprüft hin. Der Fortgang der Unter-

suchung macht ihn mit Thatsachen bekannt, die zu ihm nicht stimmen. Er ändert aber diesen Grundsatz nicht ausdrücklich — wahrscheinlich hatte er ihn wieder vergessen —, sondern ist unbefangen genug, den Thatsachen ihr Recht zu lassen. Seine Consequenz reicht nicht vom III. bis zum VI. Capitel. Was meint man nun von seinem Vermögen, einen Dialog als einheitliches Kunstwerk zu gestalten oder ein paar Dutzende von ihnen an dem Faden eines bewussten Planes aufzureihen? Plato besass Genius und Scharfsinn; aber beide hielten sich nicht die Wage. Wenn der eine gesprochen, versucht der zweite zu beweisen; selten gelingt es ihm, denn der andere drängte in rastloser Ideenschöpfung weiter.

In der Zeichnung des oligarchischen Seelentypus kommt kein guter Zug vor. Der Geiz ist die Triebfeder des Oligarchen. Die Tugend legt er nur als Maske an, um sich nicht zu schaden. Ohne Sinn für Weisheit und Ruhm geht er in seiner Schatzkammer auf. Dennoch ist er immer noch anständiger als viele Andere (*εὐσχημονέστερος ἂν πολλῶν ὁ τοιοῦτος εἴη* 554 E): ein sehr nothwendiges Zugeständniss, um einen Platz für die hochgradige Entartung der beiden folgenden Formen zu behalten. Was der oligarchischen Seele einen gewissen Vorzug giebt, ist die Passivität, welche offenkundiges Unrecht scheut und um des sicheren Besitzes willen sich selbst zu zügeln versteht (*ἐπιεικεῖ τινι ἑαυτοῦ βίᾳ κατέχει ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας* 554 C).

Auch in der Characteristik der dritten Form wird die Darstellung verändert. Den Momenten, die den Uebergang von der Oligarchie zu ihr bewirken, folgt die Frage: 557 B *τίνα δὴ οὖν οὗτοι τρόπον οἰκοῦσι; καὶ ποία τις ἡ τοιαύτη ἡ πολιτεία;* Das bestimmende Motiv zur Bildung der Demokratie liegt in den Besitzverhältnissen. Die oligarchischen Machthaber haben das Interesse, so viel Eigenthum als möglich in ihre Hände kommen zu lassen. Die schrankenlose Verfügung über den Eigenbesitz, die Klagbarkeit der Wucherschulden wirken zusammen, um den Verschwender seiner Habe zu entäussern und das Kapital der Reichen beständig zu vermehren. Gegen sie bilden die Verarmten eine verschworene Rotte, zu deren Niederhaltung die weichliche Lebensweise der Regieren-

den keine Kräfte grosszieht. Ein geringer innerer Anstoss oder eine Hülfeleistung von Aussen bringt die Besitzlosen an das Ruder, welche ihre Gegner ächten und den Antheil aller Uebrigen an der Verwaltung vom Loose abhängig machen. Auch für diese Revolution ist keine *στάσις* unter den Regierenden vorausgesetzt.

Die Triebfeder der Demokratie ist die unbedingte Freiheit. Plato schildert hier heimische, ihm wohl vertraute Zustände mit anmuthiger Ironie. Die historische Wahrheit seiner Zeichnung hat man beanstandet; es gehört nicht zu unserer Aufgabe darüber zu richten. Wir wissen nur, wie der grösste Denker seiner Zeit über die athenische Staatsverfassung dachte. Wichtige Züge seiner Darstellung werden von dem grossen Geschichtschreiber der Epoche bestätigt.

Die verderbliche *ἐλευθερία* der Demokratie hat übrigens im III. Buche einen Vorgänger (387 B *οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.* 395 C *τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅ τι μὴ εἰς τοῦτο φέρει*). Diese Freiheit bedeutete staatliche Unabhängigkeit, während hier die bürgerliche gemeint ist. Und doch ist es ein Irrthum zu glauben, dass Plato diese verurtheilt. In der Demokratie herrscht die unbedingte Licenz; er wollte die Freiheit, die Jedem nach Maassgabe seiner Natur erreichbar ist. Die Fähigkeit entscheidet über die bürgerliche Stellung. Eine wohlwollende Regierung beherrscht den Staat und ist zu unablässiger Sorge für ihn verpflichtet. Wenn es vernünftig ist, dass der Mensch nicht höher hinaus soll, als seine Kräfte ihn tragen, so hat Plato diese Vernünftigkeit gelehrt. In seinen naturgemässen Schranken ist Jeder frei. Dass er sich Anforderungen zu fügen hat, welche die Erhaltung des Ganzen fordert, ist eine allgemeine Nothwendigkeit, nicht eine platonische Eigenthümlichkeit. Plato dachte an das Wohl des Ganzen, seine Zeitgenossen an ihr Belieben. Hier möchte ich fragen, ob nicht die Stelle des III. Buches von den Nachwirkungen des spartanischen Druckes, die Freiheit des VIII. Buches von den getäuschten Hoffnungen nach der Restauration zu zeugen scheint.

In dem demokratischen Seelentypus herrscht die niedrigste Kraft. Da dies schon dem oligarchischen wesentlich war, so musste Plato seine psychologische Dreitheilung in Bezug auf das *ἐπιθυμητικόν* um etwas weiter führen. In dem *ἐπιθυμητικόν* liegen naturgemässe (*ἀναγκαῖοι καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς* 558 E) und überflüssige, dem Körper und der Seele schädliche Begehrungen (*μὴ ἀναγκαῖοι*). Die oligarchische Seele zügelt die letzteren, die demokratische wird von ihnen beherrscht. Als Beispiel derselben wird nur das Gastronomische (*ἀλλοίων ἐδηδεσμάτων ἐπιθυμίαι* 559 B) genannt. In einer solchen Seele verändern sich alle Begriffe von Tugend und Ehre. Die Scham wird als Dummheit, die Selbstbeherrschung als unmännliches Wesen, das Maasshalten als unnobel gebrandmarkt. Uebermuth und Schwelgerei halten an ihren Thoren Wache. Von Begierde zu Begierde getrieben, lebt sie losgebunden von Ordnung und Gesetz.

Beim Uebergang zur Tyrannei hat Schleiermacher in den Worten 562 A *φέρε δή, τίς τρόπος τυραννίδος γίγνεται* einen Textfehler wahrzunehmen geglaubt, da nicht ihre Characteristik, sondern ihre Entstehungsweise folge. Stallbaum hat demgemäss eine Conjectur vorgeschlagen. Die unmittelbar sich anschliessenden Worte *ὅτι μὲν γὰρ ἐκ δημοκρατίας μεταβάλλει, σχεδὸν δῆλον* hätten zeigen können, dass ein Verbesserungsvorschlag unnöthig sei. Der Sinn ist: Lass uns sehen, wie es mit der Tyrannei steht; denn dass diese aus der Demokratie hervorgeht, ist offenbar.

Plato geht aber doch nicht sogleich zur Tyrannei über. Er fährt vielmehr fort, die Zeichnung des demokratischen Regiments zu vervollständigen, in dem selbst Pferde und Esel (563 D) emancipirt seien. Aus der umfangreichen Ausführung, die eher für einen tiefen Abscheu als für ein Interesse an symmetrischer Composition zeugt, erwähnen wir nur einen Zug: 563 B *ἐν γυναιξὶ δὲ πρὸς ἄνδρας καὶ ἀνδράσι πρὸς γυναῖκας ὅση ἡ ἰσονομία καὶ ἐλευθερία γίγνεται, ὀλίγου ἐπελαθόμεθ' εἰπεῖν.* Wird in dem V. Buche nicht eine *ἰσονομία* der beiden Geschlechter gelehrt und aus der *φύσις* bewiesen, dass beide zu gleichen Ansprüchen berechtigt sind? Freilich lässt sich erwiedern, das sei nicht die dort gemeinte *ἰσονομία*.

Aber welche ist es denn? War die bezügliche Frage wichtig genug, um die ein halbes Buch einnehmende Digression zu beschäftigen, und verdient in diesen beiden Büchern nicht, dass ihrer nur mit einer Silbe Erwähnung gethan werde? In beiden sind die Frauen ein herabziehendes Element, das immer auf der Seite der nach Neuerungen Strebenden steht. Wo bleiben die *γυναῖκες πολλαὶ πολλῶν βελτίους εἰς πολλά* 455 D? Aber vielleicht sind sie mittlerweile so entartet, dass sie nicht mehr tugendhafter Bestrebungen fähig sind. Warum hat dann keine der vielen guten Frauen sich beim Uebergang von der Kallipolis zur lacedämonischen Verfassung geltend gemacht? Ohne Berechtigung ist es sicher nicht, wenn man auf Grund auch dieser Stelle sich für das wahrscheinliche Posterius des V. Buches entscheidet.

In der Demokratie giebt es drei Gattungen von Existenzen (564 D — 565 A), die Demagogen, die Begüterten und das Volk. Dieses wird von jenen gewissenlosen Treibern gegen die Begüterten aufgestachelt, welche dann aus Nothwehr sich zur Oligarchie wenden: 565 B *τελευτῶντες, ἐπειδὰν ὁρῶσι τὸν δῆμον οὐχ ἑκόντα, ἀλλ' ἀγνοήσαντά τε καὶ ἐξαπατηθέντα ὑπὸ τῶν διαβαλλόντων ἐπιχειροῦντα σφᾶς ἀδικεῖν, τότ' ἤδη, εἴτε βούλονται εἴτε μή, ὡς ἀληθῶς ὀλιγαρχικοὶ γίγνονται, οὐχ ἑκόντες.* Diese Stelle verdient einen Platz in der historischen Würdigung der Parteien Athens. In dem ausbrechenden Zwist wählt sich das Volk einen Princeps, der seine Befugnisse zur Allgewalt steigert. Die äusserste Freiheit verwandelt sich in eine wilde Knechtschaft (564 A).

Zu der neuen Regierungspraxis gehören die Stichwörter *χρεῶν ἀποκοπαί* und *γῆς ἀναδασμός* (566 A, D). Die Parallelstellen bei Demosthenes und Andocides sind längst von Anderen angeführt. Diese Stichwörter sind als Satzungen des ochlokratischen Naturrechts zu betrachten. Plato hat also im Staate von einer lykurgischen Ländertheilung nichts gewusst; er hätte den *ἀναδασμός* sonst nicht als Characteristikon des Schlechtesten des Schlechten gelten lassen. Dasselbe gilt von der *σεισάχθεια*. Dazu gebe ich die Vermuthung, die näher auszuführen einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleibt, dass der lacedämonische *ἀναδασμός* und die *σεισάχθεια* historische

Phantasien sind, die direct aus diesem ochlokratischen Naturrecht stammten. Was man in den Zeiten des Verfalls für natürlich hielt, wurde rückwirkend auf die primitiven Zustände Lacedämon's übertragen.

Der Tyrannenherrschaft sind eigenthümlich das stete Bedürfniss nach Krieg, die Beseitigung aller guten Elemente im Staat, die Aufnahme auswärtiger Berather und Helfershelfer, die schwere Besteuerung der Unterthanen, wenn die eingezogenen Tempelgüter erschöpft sind. Einen bitteren Ausfall hat der Tyrannenfreund Euripides (568 A) zu bestehen.

Die Schilderung des demokratischen Seelentypus war so grell, dass ein unter ihm stehender schwer zu ersinnen schien. Man durfte damals schon die Frage aufwerfen, wenn es in der Demokratie drei Gattungen von Existenzen gab, welche unter ihnen dem gezeichneten Typus entsprach. Denn ganz sonderlich waren die drei von einander verschieden. Die Begüterten waren die *κοσμιώτατοι φύσει* (564 E), das Volk enthielt sich der Staatsgeschäfte, falls nicht etwas zu gewinnen war. Auf den von ruheloser Begierde Getriebenen, den jene Zeichnung vorführte, passen beide Klassen nicht. Es wird also der eigentliche Demagog zum Bilde gesessen haben. Wie unterscheidet sich dieser vom Tyrannen?

Plato führt eine neue Unterart der *ἐπιθυμίαι μὴ ἀναγκαῖοι* an, die *παράνομοι* 571 B, welche im Schlaf und Traum auch den Besten heimsuchen. Schleiermacher fand in diesem Gedanken eine Vorandeutung des Christlichen und das Tiefste, was Plato in diesem Sinne ausgesprochen habe — a. a. O. p. 34. Was Andere nur in bewusstlosem Zustande beunruhigen kann, tritt bei dem Tyrannen an das Tageslicht und wird der treibende Grund seines Thuns. Das *παράνομον* ist der verbrecherische Hang der menschlichen Natur. Nur im Vergleich zu dieser Ausartung kann das *οὔτε ἀνελεύθερον οὔτε παράνομον βίον ζῆν* 572 D als Prädicat des demokratischen Typus eine Wahrheit beanspruchen. Denn mit der Weise, wie dieser zuvor geschildert wurde, steht es in schlechtem Einklang.

Wir haben demnach drei Arten von *ἐπιθυμίαι* kennen gelernt: die *ἀναγκαῖοι*, die *μὴ ἀναγκαῖοι* und die *παράνομοι*.

Sie sind die psychischen Grundelemente der Oligarchie, Demokratie und Tyrannei. Ich weiss nicht, ob Plato die zweite Form der Begehrungen immer in gleichem Sinne gebraucht. Zuerst wurde sie durch die Gastronomie erläutert, dann als die *παιδιᾶς τε καὶ καλλωπισμοῦ ἕνεκα γιγνόμεναι* 572 C. Sollten letztere als Triebfedern der demokratischen Seele gelten, so steht die Definition im Missverhältniss zu der bezüglichen Characteristik. Plato muss in Verlegenheit gewesen sein, die Gefühle zu classificiren und näher zu bestimmen. Was auch uns noch das Dunkelste im Seelenleben ist, konnte von ihm kaum in wirklich aufklärender Weise behandelt werden.

Zu der psychologischen Theorie des IV. Buches sind also bis jetzt nur einige Besonderungen des *ἐπιθυμητικόν* hinzugekommen. Bekanntlich wurde erst am Schluss des V. Buches die *δόξα* im Unterschied von der *ἐπιστήμη* entdeckt. Nun lässt sich wohl fragen, wenn das V. Buch vor dem VIII. und IX. geschrieben ist, ob nicht der *δόξα* etwa wenigstens in der lacedämonischen Verfassung und der Timokratie eine Rolle zugetheilt sei. Davon ist aber nichts zu merken. Das VIII. Buch bildet die niedrigste Seelenkraft weiter aus und beschränkt sich in Bezug auf die höchste nur auf die Lehren des IV. Buches. Dagegen bildet das V. Buch und die ihm folgenden die höchste Seelenkraft weiter aus, reicht aber mit seinen Bestimmungen nicht in das VII. und VIII. hinein. Das wäre wieder ein Kriterion für das wahrscheinliche Posterius des V. Buches.

Zu den Worten 572 A *ἡσυχάσας μὲν τὼ δύο εἴδη, τὸ τρίτον τε κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται* bemerkt Schleiermacher a. a. O. p. 385, dass „ausser den dreien, dem begehrlichen, dem eifrigen und vernünftigen, noch ein vierter, nämlich der von jenen dreien bald dieses bald jenes beschwichtigende oder aufregende sich einschleicht.“ Die Ansicht ist unbegründet. Plato nahm entweder neben den drei *εἴδη* der Seele noch ein Ich an, was sie in Bewegung setzt, oder man hat auf die Ausführung des IV. Buches zurückzugehen, wo das *ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι* 437 B als besondere Functionen des *ἐπιθυμητικόν* genannt werden. Man vergleiche damit die oben angeführte Stelle: 554 C *ἐπιεικεῖ τινι ἑαυτοῦ βίᾳ κατέχει*

ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας. Wie spät die Speculation den Begriff des Ich isolirt hat, so darf man doch glauben, dass seine unbewusste Vorstellung viel früher ein Element des philosophischen Denkens gewesen ist. Ich möchte aber darüber nicht entscheiden und verwahre mich nur gegen den sich einschleichenden vierten Seelentheil.

Zu 573 C *τυραννικὸς δὲ ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἢ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικὸς καὶ μελαγχολικὸς γένηται* hat Schleiermacher in der Einleitung p. 34 geäussert, dass die „schwermüthige“ Gemüthsstimmung in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung entbehre. Weiter bedauert er — p. 386 — dass die Gründe, worauf diese Construction einer dreifachen Tyrannei beruhe, fast nur zum Errathen gegeben seien. Ich finde sowohl Zusammenhang, als ich die dreifache Tyrannei nicht finden kann. Mit „schwermüthiger“ Gemüthsstimmung — oder nach Susemihl a. a. O. p. 240 mit „düsterer Schwermuth“ — wird das Wort *μελαγχολικός* nicht richtig wiedergegeben. Der Text sagt nämlich unmittelbar zuvor: *καὶ μὴν ὅ γε μαινόμενος καὶ ὑποκεκινηκὼς οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἐπιχειρεῖ τε καὶ ἐλπίζει δυνατὸς εἶναι ἄρχειν.* Solchen Wahn nährt die melancholische Disposition. Das *μελαγχολικόν* ist also das dämonisch sich über das Menschenschicksal Erhebende, ein prometheischer Trotz, der die Götter in die Schranken ruft. Dann aber construirt Plato nicht eine dreifache Tyrannei, sondern er giebt nur drei psychologische Grundzüge, die sich immer zu demselben Seelentypus ausbilden. Was sich erotisch oder bacchisch, d. h. mit natürlicher oder künstlicher Reizung bis zum Wahnsinn betäubt, oder mit nüchternem Sinn sich über die Grenzen der Menschheit hinauswagt, wird ein Motiv tyrannischer Entartung.

An Schleiermacher's oben angezogenes Urtheil über jene Allen angeborene Schlechtigkeit hat Susemihl a. a. O. p. 238 das Bedenken geknüpft, dass „der Wille selbst bei ihm nicht zu seinem Rechte kommt und selber doch erst aus der Sinnlichkeit hergeleitet ist, und mithin die Sünde in letzter Beziehung doch wieder aus dieser entspringt.“ Damit sei der Werth der platonischen Anschauung theilweise wieder aufgehoben.

Vielleicht verstehe ich seine Ansicht nicht ganz; aber so viel ich von ihr verstehe, muss ich sie für unbegründet halten. Das Wollen ist nach Plato ein Element der Seele, also nichts Sinnliches und in jenen Worten 572 A *ἡσυχάσας μὲν τὼ δύο εἴδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται* liegt am Tage, wie sich der Wille gegen die Unwetter in den Abgründen der Seele zu schützen vermag. Man darf Schleiermacher vollkommen beipflichten, dass er gerade für diese platonische Ansicht ein nachdrückliches Wort einlegt: sie zeigt den Denker, der die hellenischen Schranken siegreich durchbricht. Wie er im VII. Buche den Geist zum reinen Aether des göttlichen Daseins emporsteigen lässt, wirft er hier ein forschendes Senkblei in die Nachtseiten unserer Natur.

„An diese Schilderung der tyrannischen Seele schliesst sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, dass das gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Satz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zu Grunde zu liegen scheint ...... Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, dass sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt“ Schleiermacher a. a. O. p. 35.

Ich kann mich mit keinem dieser Sätze einverstanden erklären. Schleiermacher vermisst, wie es scheint, einen Ruhepunkt. Thatsächlich schliesst sich in naturgemässem, ununterbrochenem Zusammenhang an die Schilderung der tyrannischen Seele nicht ein dreifacher Beweis an, sondern ein einfacher, dass nämlich der tyrannische Staat und die tyrannische Seele die unseligsten Existenzen seien (cap. IV — VI). Er hat dies übrigens wohl gesehen und ausdrücklich bemerkt, dass der erste streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit treffe. Plato coordinirte diesen Beweis mit den zwei, oder richtiger gesagt, drei folgenden, die aber eine andere

Beziehung haben. Jener will darthun, dass das tyrannische Dasein ein maskirtes Elend, die anderen, dass die wahre Lust nur in der Weisheit sei. Wir müssen die letzteren also getrennt von dem ersten betrachten, obgleich es Plato'sWorte nicht so fordern.

Der erste Beweis (cap. VII, VIII) besagt kurz dieses. Der Philosoph kenne die Freuden, welche die anderen Seelenthätigkeiten mit sich führen, auch, während diese der ihm allein eigenen nicht theilhaftig werden könnten. Sodann könne über den Werth der Lust nur der Verstand entscheiden, wodurch wiederum der Primat der Weisheitsliebe gesichert sei. Plato bedient sich dabei der Trichotomie, um mit den drei Seelenkräften drei Arten der ἡδονή zu parallelisiren. Dem ἐπιθυμητικόν folgt das φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές, dem θυμοειδές das φιλόνεικον, dem ersten Vermögen das φιλομαθές καὶ φιλόσοφον. Warum bezeichnet er dieses erste Vermögen nicht, wie die anderen, nach der früheren Terminologie, als λογιστικόν? Weil inzwischen auch dieses erste Vermögen sich wieder umgebildet hat. Im IV. Buche war es ein λογιζόμενον und βουλευόμενον: jetzt ist es ein Organ des Lernens (580 D ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, vergl. 581 B, 583 A). Mit dieser neuen Definition sind weitere Bestimmungen verknüpft, die sich nicht mehr aus der psychologischen Grundtheorie des II.—IV. Buches erklären lassen. Das höchste Vermögen soll sich beziehen: πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει 581 B (vergl. 581 E εἰδέναι τἀληθές, 582 A μανθάνων αὐτήν τε ἀλήθειαν οἷόν ἐστιν) oder auf das τὰ ὄντα μανθάνειν 582 B oder die τοῦ ὄντος θέαν 582 C. Dagegen hiess es im IV. Buche: 442 C σοφὸν δέ γε (καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον) ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων, womit man die übereinstimmenden Ausführungen am Schluss desselben Buchs vergleichen wolle. Wir können also die ἀλήθεια und das ὄν des IX. Buches, als Objecte des Erkenntnissvermögens, nicht mehr aus der Theorie des ursprünglichen Entwurfes ableiten. Vielmehr haben sie eine so offenbare Aehnlichkeit mit der Terminologie des VI. und VII. Buches, dass wir diesen Beweis für

später oder wenigstens für gleichzeitig mit ihnen erachten müssen.

Plato hat diesen Beweis und die ihm folgenden erst nach oder während der Abfassung des VI. oder VII. Buches — darüber lässt sich nicht entscheiden — hinzugefügt. So wird eine Inconsequenz verständlich. Wie schon angegeben, hat Schleiermacher gemeint, dass der Beweis, den Plato den ersten nennt, sich „streng genommen“ nur auf die vollendete Ungerechtigkeit beziehe. Nicht streng genommen, sondern überhaupt und ohne Einschränkung ist diese Beziehung auszusagen. Die folgenden Beweise sind etwas ganz Anderes. Das VII. Capitel beginnt mit den Worten: *εἶεν δή, εἶπον· αὕτη μὲν ἡμῖν ἡ ἀπόδειξις μία ἂν εἴη· δευτέραν δὲ δεῖ τήνδε, ἐάν τι δόξῃ, εἶναι.* Wir erfahren also erst nach Abschluss der ganzen Darstellung (cap. IV—VI), dass sie ein Beweis sein soll. Jede strenge Prüfung wird bestätigen, dass die *δευτέρα ἀπόδειξις* mit der ersten nichts gemeinsam hat. Als Plato von anderen Speculationen zu diesem Buche zurückkehrte, liess er der Schilderung der unseligen Tyrannenexistenz jene Anfangsworte folgen, um einen Anknüpfungspunkt für seine neuen Zusätze zu gewinnen.

Diese Deutung lässt sich noch durch ein anderes Moment bekräftigen. Wenn dem *ἐπιθυμητικόν* als eigenthümliche Lust das *φιλοκερδές* zugeschrieben wird, so reicht die Tragweite des Beweises nicht so weit als das VIII. Buch fordert. Nur die Oligarchie ruht auf dem *φιλοκερδές;* für die beiden folgenden Formen wurde ein *μὴ ἀναγκαῖον* und ein *παράνομον* der Begierden postulirt. Plato hat ein Interesse, diese Bestimmungen nicht in einander fliessen zu lassen, weil die angenommene Scheidung der Seelen- und Verfassungstypen damit hinfällig geworden wäre. Der historischen Erfahrung, dass Oligarchie, Demokratie und Tyrannei verschiedene Dinge sind, folgte für sein Princip die Nothwendigkeit, sie psychologisch zu basiren: daher arbeitete er das *ἐπιθυμητικόν* trichotomisch um. Summirt er es jetzt zu einem *φιλοκερδές*, so begeht er einen logischen Fehler, indem die Erscheinungen der drei anderen Staatsformen nicht als Folgerungen desselben Grundes zu begreifen sind, und einen sachlichen, insofern der

Beweis für die Demokratie und Tyrannei nicht nur nicht überzeugend ist, sondern auf sie gar nicht passt. Daher glauben wir, gestützt auf die unerwartet eingeführte Umbildung des ersten Vermögens in das Theoretische — um derentwillen er den Terminus *λογιστικόν* weislich bei Seite liess —, dass dieser Beweis nach einem langen Zwischenraum hinzugekommen ist, als er schon in einen anderen Gedankenkreis getreten war.

Von der abweichenden Bestimmung des zweiten Vermögens war schon zuvor die Rede. Wir führen auch hier noch eine Stelle an, welche deutlich darthut, wie weit er sich von dem *θυμός* des IV. Buches entfernt hat: 581 A *τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὡρμῆσθαι;* Auf dieser Grundlage ist sein damaliger Kriegerstand schlechterdings nicht zu begreifen.

Zusammenfassend also sagen wir, dieser Beweis ist späteren Ursprungs, weil die Verknüpfung mit dem Vorangehenden ungereimt ist, so dass sie in zusammenhängendem Schreiben einem Plato nicht zugemuthet werden kann; weil die Terminologie und das Wesen der ersten Seelenkraft im Geist des VI. und VII. Buches gehalten sind; weil die *ἡδονή* des *ἐπιθυμητικόν* dessen dreifache Gliederung, auf der die drei niederen Staatsformen beruhten, ignorirt.

Ich thue noch eines Umstandes Erwähnung, ohne auf ihn Gewicht zu legen. Im VI. Buche heisst es: 485 D *ᾧ δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασι, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, οἶμαι, ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὑτὴν εἶεν ἄν.* Dies scheint vorauszusetzen, das Plato eine Scheidung der *ἡδοναὶ ψυχῆς* noch nicht vollzogen hatte, und würde unsere Ansicht von dem Posterius des besprochenen Beweises bekräftigen können. Einen kategorischen Schluss aus dieser Stelle zu ziehen, verbietet das zum Ueberfluss bekannt gewordene Schwanken des Autors.

Der zweite Beweis (cap. IX, X—585 A) hat vielseitige Anerkennung gefunden. Man glaubte sogar für ihn die Gedankenarbeit des Philebus voraussetzen zu müssen. Gegenüber so vielen urtheilsfähigen Richtern wird sich der Verfasser des Stumpfsinns anklagen müssen, da ihm seine Bündig-

keit und überzeugende Kraft nie hat einleuchten wollen. Die Lust soll einen relativen Character haben. Um das zu beweisen, wird der Mittelbegriff der ἡσυχία eingeschoben, die im Schmerze ersehnt, nach dem Aufhören der Lust selbst wieder als Schmerz empfunden wird. Daher sei die Lust der ἡσυχία von fliessendem Werthe, während die meisten sinnlichen Genüsse und die Vorempfindungen künftigen Glückes nur als wirkliche oder erwartete Befreiung von Schmerzen zu begreifen seien. Eine Ausnahme mache der Geruchssinn, dem Unlust weder vorhergehe noch folge. Die ganze Darstellung — falls der Verfasser nicht unfähig sein sollte, dem Autor nachzukommen — ist diffus, die Ausnahmestellung des Geruchssinnes geradezu unverständlich, die Einfügung des Mittelbegriffs unmotivirt. Plato wollte der Lust einen Widerspruch anheften, und da er doch vor ihrer Realität die Augen nicht schliessen konnte, bediente er sich einer nicht zur Sache gehörigen Vorstellung, in der der gesuchte Widerspruch zu Tage trat. Die Lust endlich als Befreiung vom Schmerz zu entwerthen, ist ein verfängliches Verfahren für einen Denker, der von den Geburtswehen der Weisheit einen erfinderischen Gebrauch gemacht hat.

Unsere Annahme war, dass das VIII. und IX. Buch dem ursprünglichen Entwurfe unmittelbar folgen, dass sie aber dem VI. und VII. sicher, dem V. wahrscheinlich vorangingen. Für diese Beweise statuirten wir den späteren Ursprung. Ich erinnere deshalb an das V. Buch, wo die Realität der Lust und des Schmerzes die Grundlage war, auf der die Weibergemeinschaft sich rechtfertigte. Das ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι 464 D gab dem Staate die sicherste Bürgschaft seiner Einheit, Offenbar ist die ascetische Betrachtung der Lust später als diese Vorstellung, die in dem eudämonistischen Geist des V. Buches wurzelt. Wir erkennen es als ein werthvolles Moment für die Wahrheit unserer Ueberzeugungen, dass zwar der übrige Theil unserer beiden Bücher früher als das V., diese Beweise aber später als dieses concipirt seien.

Gegen die vermeinte Beziehung zum Philebus, von der an diesem Ort nicht näher gehandelt werden kann, zeugt schon der Wortlaut des Textes: 583 B οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν

ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου, οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκεῖ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι. Stallbaum freilich — wahrscheinlich auf Grund einer früheren Aeusserung Schleiermacher's a. a. O. p. 8: „Diese Methode, das frühere durch Aehnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich geradezu auf die früheren zu berufen" —, der, wie die meisten Interpreten, diese Beziehung vertreten hat, bemerkt: Neque enim philosopho in sermonibus suis licebat lectores ad libros jam antea scriptos ita ablegare, ut disertum eorum indicium faceret. Warum nicht? Welchen Schein des Wahrscheinlichen kann man für das non licet geltend machen? Ich weiss nicht, wer der berufene Weise ist: vermuthlich keiner der bekannten Philosophen, sondern einer der vielen denkenden Köpfe Athen's, deren Namen kein Werk verewigt hat. Aber sicher weiss ich, dass die Umdeutung des *σοφός* in den Verfasser des Philebus nur einer erstaunlichen Willkür der Auslegung begegnen kann. Ueber das wirkliche Verhältniss des Dialogs zu der Lustlehre des Staates hat schon Schaarschmidt, Samml. der Platon. Schriften p. 310 ganz richtig geurtheilt, dass dessen Verfasser „kaum eine (?) der platonischen Bestimmungen übersehen oder unbenutzt gelassen, aber auch, dass er keiner einzigen gerecht geworden ist." Der Genius war eben in die Hände der Schule gefallen, die mit Ernst und Ausdauer seine Gedanken aufnahm, ohne sich ihrer in Wahrheit bemächtigen zu können. Nun hatte schon Schleiermacher in einer Anmerkung zum VI. Buche p. 366 geurtheilt, dass er nach der Darstellung im VI. Buche sich eine solche Behandlung der Sache wie die im Philebus gar nicht denken könne: „so viel tüchtiger gearbeitet, grossartiger und systematischer" sei jene. Dass der Philebus nicht vorausgehen könne, wird aber die Abfolge unserer gesammten Erörterungen klar gemacht haben. Auch hat man neuerdings auf diese Chronologie verzichtet. Was ist nun von der späteren Abfassung zu halten? Plato müsste seine Denkkraft eingebüsst haben, wenn man an diese glaubte. Man sieht im Staate, wie unerschrocken und harmlos er sei-

nen Standpunkt ändert, wenn er von dem alten nicht weiter zu gehen vermag. Die Ideenkreise lagern sich schichtenweise an einander. Ist er im Philebus so arm geworden, dass er sich ängstlich an ein Bruchstück seines einstigen Reichthums klammert und unfähig, dessen wahren Gehalt zu erkennen, es mit den Früchten fremder Weisheit behängen muss? Nur hätte man nicht den mangelhaften Dialog urgiren sollen, der meines Bedünkens hinter dem des Staates nicht viel zurückbleibt. In beiden Werken ist der Dialog eine reine Scheinform, in dem einen allerdings von einem Denker gehandhabt, der auf eigenen Füssen steht, während der andere sich auf erborgten Vehikeln mühselig weiter tragen lässt: mühselig für ihn wie für die Leser, die ihm folgen möchten.

Auch dieser zweite Beweis verräth durch seine Terminologie, dass er nicht mehr in dem Gedankenkreise des ursprünglichen Entwurfs entstanden ist. Die *ἡδονὴ οὐδὲ παναληθὴς οὐδὲ καθαρὰ ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις* 583 B (vergl. *καθαρὰν ἡδονήν* 584 C), *ἡδονῆς ἀλήθεια*, die *ἄπειροι ἀληθείας* scheinen aus einer Zeit zu stammen, wo ihm der Unterschied von Wahrheit und Erscheinung schon befestigt war. Ebenso erinnert die Symbolik des Oben und Unten (584 D — 585 A) an die seit dem VI. Buche geläufig werdende Bildlichkeit.

Der dritte Beweis (cap. X von 585 B — Schluss) stützt sich auf den neuen Vergleich der Begehrungen mit *κενώσεις τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως*, der *ἄγνοια* und *ἀφροσύνη* mit einer *κενότης τῆς περὶ ψυχὴν ἕξεως*. Es mag dahingestellt bleiben, wie Plato die *κένωσις* mit der im zweiten Beweise gebrauchten *κίνησις* sich im Einklang dachte. In dieser liegt eine Vorstellung, die unserer physiologischen eng verwandt ist; jene ist eine Metapher, welche sich mit dem Begriffe einer kinetischen Energie nicht deckt. Plato fand die Beweise successiv und hat sie, ohne Sorge für ihre theoretische Einstimmigkeit, lose an einander gereiht.

Die *κένωσις* sehnt sich nach einer *πλήρωσις*. Je substantieller die Nahrung, desto voller die Sättigung. Wiederum zieht der Philosoph mit der Erkenntniss der wahren Wesenheit das glücklichere Loos. Das *ἧττον* und *μᾶλλον ὄν*, das *καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν*, das *τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον*, das

ἧττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχειν sind nun aus dem ursprünglichen Entwurf ebenfalls nicht begreifliche Momente. Dieselbe Ueberschwänglichkeit des *ὄν* und *ὄντως*, die wir am Schluss des V. Buches wahrnahmen, wiederholt sich in diesem Beweise. Auch die im VI. und VII. vermisste *μέθεξις* wird wieder erneuert. Vielleicht darf man, streng genommen, keine Aehnlichkeit mit dem VI. Buche statuiren, sondern nur die mit dem metaphysischen Schluss des V. Die Häufung *τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ ξυλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς* 585 B lässt von der Trennung der geistigen Functionen im VI. Buche nichts verspüren, und die Verbindung der ewigen Existenzen mit dem Begriff des Werdens (585 C *τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον*) steht mit ihr sogar im Widerspruch.

Werfen wir einen Rückblick auf den Gehalt der drei Beweise. Ihre Voraussetzung ist eine bestehende höhere Wahrheit, die dem Menschen zugänglich ist. Der erste zeigt, dass nur der Philosoph ein Urtheil über sie hat, während er die Hedonik des *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* auch aus Erfahrung kennt. Der zweite zeigt, dass diese Hedonik sich vom Scheine trügerischer Freuden bethören lässt und mit dem Sitz der Wahrheit im *ἄνω* unbekannt bleibt. Der dritte zeigt, dass nur durch den Geist die Bedürfnisse die Natur wahr und wesenhaft befriedigt werden. In dieser Zusammenstellung erscheinen die beiden letzten verwandter, als man es nach unserer Trennung erwarten durfte. Wir legen auf diese Formalität nicht so grosses Gewicht, um hartnäckig gegen eine andere Belehrung zu sein. Der Hauptunterschied bleibt wohl der, dass der zweite die *ἡδοναὶ καὶ λῦπαι* vorwiegend als subjective Gemüthszustände, als *κινήσεις* der Seele betrachtet, der dritte durch den Begriff der *πλήρωσις* die objectiven Mittel in das Auge fasst, mit der die Affecte befriedigt werden. In beiden finde ich die bevorzugte Stellung des *θυμός* zu wenig berücksichtigt, wenn nicht ganz vernachlässigt. Zusammengeworfen mit den übrigen Begehrungen, lässt er keine Spur der Attribute mehr erkennen, die ihm das IV. Buch eingeräumt hat. Würden wir nach diesen Beweisen schliessen, so

ist der zweite Stand auf Flugsand gegründet. Indess ist dieser Schluss nicht an der Stelle. Plato dachte gar nicht mehr an seinen Staat, als er diese Beweise formulirte, sondern er dachte an Probleme der Psychologie. Der Staat war der Rahmen geworden, in den er, sorglos um den Eindruck des Ganzen, die Bruchstücke seiner Weltanschauung eingliederte. Nur die Grundfarbe ist einheitlich: ein unversieglicher Idealismus. Erhebend und bezaubernd, wie er sich darstellt, hat man die grundverschiedenen Materien, die er mit ihm überkleidete, übersehen.

Plato war mit diesen Beweisen der Trichotomie untreu geworden. Sein Staat, mit Ausschluss der wächterischen Minorität, schien durch sie auf Factoren gegründet, denen nur eitele Begehrungen eigenthümlich sind. Das Princip der *δικαιοσύνη* hätte verlangt, dass jedem Seelentheil seine *ἡδονή* gewahrt und dem Bestande des Ganzen dienstbar gemacht würde. Im XI. cap. eilt er das Verfehlte gut zu machen: 586 D *θαρροῦντες λέγωμεν, ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνεικον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσίν, αἳ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἑπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας λήψονται, ὡς οἷόντε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθείᾳ ἑπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ οἰκειότατον;* Vor diesen Worten leiste ich mit jedem Auskunftsmittel Verzicht. Mit dem Tenor der Beweise stehen sie in unlösbarem Widerspruch. An anderen Stellen wiederholt er sich bis zum Ueberfluss; hier wo es Noth thut, überlässt er den Leser seiner Rathlosigkeit. Das *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* als *ἀληθείᾳ ἑπόμενα* und *ἀληθεστάτας ἡδονὰς λημψόμενα* sind Wortspiele. Versuchen wir aber uns über das, was das Räthselhafte zu Stande gebracht hat, zu erklären.

Plato hatte einerseits in den Beweisen die nicht philosophischen *ἡδοναί* als Trugbilder verworfen. Die *δικαιοσύνη* ruft die *οἰκειοπραγία* der Seelenkräfte zurück, nach der auch die übrigen *ἡδοναί* eine Bestimmung haben mussten. Andererseits hat er am Schluss dieses Buches den politischen Gedankenkreis mit dem metaphysischen vertauscht. Nach jenem würden die *ἡδοναί* dem *κοινῇ συμφέρον* dienen müssen, nach die-

sem der ἀλήθεια. Beide Momente wirken nun zusammen, um dem Muth und den Begierden eine Beziehung zur Wahrheit zu geben. Das ist wiederum synkretistisch. Den Geist hatte er mit dem Schluss des V. Buches von der Wirklichkeit zur Speculation abgelenkt; die niederen Seelenkräfte erleiden jetzt dasselbe Schicksal. Wir möchten das verstehen, wenn er die δικαιοσύνη aus dem Spiele gelassen, die sich auf die Aneignung und Wahrnehmung der bürgerlichen Pflichten, nicht auf die ἀλήθεια bezog. Oder hat er in diesen beiden Büchern eine Andeutung gegeben, das ἐπιθυμητικόν reicher zu begreifen, als es nach dem ursprünglichen Entwurf möglich ist? Principiell konnte er es gar nicht, da auf seinen specifischen Besonderungen in ἀναγκαῖα, μὴ ἀναγκαῖα und παράνομα die drei schlechten Staatsformen beruhten. Die ἀναγκαῖα gingen auf die materiellen Begierden, die μὴ ἀναγκαῖα auf Zerstreuung und Luxus, die παράνομα auf den verbrecherischen Hang der Menschennatur. Nun giebt es allerdings βελτίους ἐπιθυμίαι 554 E, 561 C, 571 B. Sind etwa diese gemeint? Wir wissen gar nicht, was er unter diesen dachte. Zudem wird in der angeführten Stelle 586 D ausdrücklich von den ἐπιθυμίαι des φιλοκερδές gesprochen, denen eine Verwandtschaft mit der ἀλήθεια nach Allem, was Plato bisher geschrieben, nicht zugesprochen werden kann. Genug, es ist vergeblich über den Sinn zu rathen.

Mit den folgenden Worten bleibt er noch für einen Augenblick in dem Fahrwasser des ursprünglichen Entwurfs: 586 E τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ. στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἄλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι. Aber nur für einen Augenblick. Denn wenige Zeilen später treten die νόθαι ἡδοναί (587 B) wieder auf und zwingen zu dem Schlusse, dass Functionen, deren begleitende Empfindungen unecht sind, nicht als Grundlage für die nothwendigen Bestandtheile eines harmonischen Staates gelten können. Der politische Realist streitet mit dem Metaphysiker. Auf Grund von Worten kommt ein vorübergehender Ausgleich zu Stande; indess der Letztere bleibt sieg-

reich. Auch in dieser allgemeinen Signatur bewährt sich die Ansicht, dass der Schluss des IX. Buches nach seiner Chronologie mit den übrigen Erörterungen dieses und des vorangehenden nicht zusammenhängt. Er trägt die Kennzeichen des zweiten Stadiums der platonischen Philosophie. Die algebraische Formel für den Werth der Glückszustände der Seele (587 C sqq.) zeigt aber, dass er noch nicht in das letzte mystische Stadium getreten war. Die Zahlenbestimmungen haben eine Realität, die Sinnendinge ein Gesetz.

Von den beiden letzten Capiteln muss wieder behauptet werden, dass sie nichts enthalten, was über den ursprünglichen Entwurf hinausgeht. Die vorangehenden müssen also eingeschoben sein. Oder ist es Plato möglich gewesen, noch einmal zusammenhängend im Geiste jener ersten Arbeit zu reden, obwohl seine Speculation sich sonst schon von diesem entfernt hatte? Ich mag darüber nicht entscheiden.

Das wunderliche Gleichniss dieser beiden Capitel hat Schleiermacher im Vergleich mit dem im Phädrus verwandten „ganz vernachlässigt und fast roh“ gefunden — a. a. O. p. 390. Dagegen wird sich kein Widerspruch erheben lassen. Wenig begründet indess ist der Vorzug, den er ihm einräumt, dass die Seele, anders als im Phädrus, als eine wahre Einheit erscheine. Denn es fehlt bei der Zusammenfügung des Gebildes das Einheitliche, wenn man es nicht in der menschlichen Hülle sehen will, welche die Ungethüme umschliesst. In den inneren Theilstücken der Chimära, des Löwen und Menschen liegt doch nichts Verbindendes, obwohl die Darstellung selbst ein bewegendes Ich hinter ihnen voraussetzt. Das ist aber auch in dem andern Dialoge als selbstverständlich anzunehmen. Die sonstigen Abweichungen zum Vortheil des Staates, dass die niederen Begierden in ihrer Mannichfaltigkeit deutlich bezeichnet, die höheren in dem Löwen vollkommener ausgedrückt seien, wie durch die entsprechenden Züge des Phädrus, wird man ihm gern zugeben. Der Verfasser des Phädrus hat die „Zierlichkeit der Anwendung, das schöner Herausgeputzte“; jedoch der platonische Sinn ist nicht deutlich zum Ausdruck gekommen. Er setzt die Trichotomie in ein anmuthiges Schaustück um, das wir ohne den Staat kaum

verstehen würden, weil die Glieder des Bildes leblos sind. Schleiermacher glaubte, wenn der Staat dem Phädrus voraufginge, „wäre es ihm sehr leicht gewesen, durch ein Paar leise Züge, wie er sie bei solcher Gelegenheit nicht leicht verschmäht, auf die Verschiedenheit hinzudeuten und einen Zusammenhang hervorzubringen." Gewiss eine nicht unstatthafte Vermuthung. Welches sind aber wohl die Gelegenheiten, die Plato nicht leicht verschmäht haben soll?

Zu 590 A *τὸ λεοντῶδές τε καὶ ὀφεῶδες* hat Schleiermacher richtig geurtheilt, dass, wenngleich das Schlangenbild in der ursprünglichen Anlage des Bildes nicht vorgekommen sei, es nach dem Zusammenhang auf das *θυμοειδές* bezogen werden müsse. Stallbaum hat es irrthümlich mit der Chimära in Verbindung gebracht. Indess ist die nähere Auslegung Schleiermacher's über das Bedürfniss subtil ausgefallen: „Indem Plato den Zorn als das persönliche von dem Eifer nicht streng gesondert, und ihn nicht zur Begierde, sondern hierher gewiesen hat: so konnte ihm ein und dieselbe Bezeichnung nicht genügen ...... Denn in der That ist zwar die abwehrende Aufregung in beiden Fällen, wo jemand dem Guten entgegenhandelt und wo er sich gegen eines Anderen Persönlichkeit feindselig stellt, derselbe, der innere Grund aber so sehr verschieden, dass auch dieses Thier als ein zwiefältiges wenigstens erscheint." Die bezügliche Stelle lautet: 590 A *ἡ δ' αὐθάδεια καὶ δυσκολία ψέγεται οὐχ' ὅταν τὸ λεοντῶδές τε καὶ ὀφεῶδες αὔξηται καὶ συντείνηται ἀναρμόστως;* Hochfahrendes und mürrisches Wesen haben sich also aus der falschen Temperatur des *θυμοειδές* ergeben. Nun ist ersichtlich, dass die zweite Eigenschaft dem Löwen nicht gut zugeschrieben werden konnte, darum wird die Schlange eingeschoben, als Symbol verbissen lauernder Feindseligkeit.

Weiter hat Schleiermacher die folgenden Worte — *τρυφὴ δὲ καὶ μαλθακία οὐκ ἐπὶ τῇ αὐτοῦ τούτου χαλάσει τε καὶ ἀνέσει ψέγεται, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ δειλίαν ἐμποιῇ* — nach der vermutheten Dichotomie des *θυμός* auf den vernunftmässigen Eifer, jene *αὐθάδεια* und *δυσκολία* auf den persönlichen bezogen. Der Text berechtigt keinesfalls zu dieser Scheidung. Vielmehr liegt ihm eine ganz analoge Ansicht zu Grunde wie

im XVII. und XVIII. Capitel des IV. Buches, wo der *θυμός* unter einseitiger Bildung bald zum *σκληρόν* überspannt, bald zum *μαλθακόν* entnervt wurde. Beiden Stellen ist die Vorstellung eines zwiefachen *θυμός* fremd; beide betrachten ihn als eine bildsame Seelenenergie, die zu verschiedenen Dispositionen übergehen kann. Eine Abweichung lässt sich constatiren. Im IV. Buche war die *δυσκολία* ein Erzeugniss einseitiger musischer Einwirkung auf den *θυμός* (411 C), also eine Herabstimmung, in diesem geht sie aus seinem spontanen Wachsthum hervor, also als eine Steigerung. Wie die Terminologie dieser Schlusscapitel mit den Schlusscapiteln des IV. Buches auffallend übereinstimmt, so werden sie auch durch dieselbe Grundanschauung getragen: einer in der Seele hervorzubringenden Harmonie (591 D). Das musische Ideal, das in den spätesten Büchern seine Stelle dem transcendenten und mystischen abgetreten hat, ist das allein Erstrebenswerthe.

Und so rechtfertigt der Schluss noch einmal unsere Ansicht, dass diese beiden Bücher den ursprünglichen Entwurf einfach fortsetzen. Die ihm zu Grunde liegende psychologische Theorie, die genetische Betrachtung, die letzten Ziele der Bildung sind in ihnen übereinstimmend. Abgesehen von den drei Beweisen ist keine Andeutung der Lehren, die wir im VI. und VII. Buche fanden, wahrgenommen worden. Wir lassen also der Hinweisung, die am Schluss des IV. Buches auf die Fortsetzung des VIII. und IX. gemacht wird, nur ihr Recht widerfahren, wenn das räumlich Getrennte wenigstens für die Lectüre und die Forschung als zeitlich und sachlich zusammenhängend aneinander geschlossen wird.

Zur Terminologie der beiden Bücher bemerken wir noch Folgendes. Die *φύσις* als ursprüngliche Seelenenergie erscheint 549 B, 550 B, 558 B D, 576 A, 589 D, 591 B; *φύσει* 547 B, 562 C, 564 E, 573 C, 576 B, 585 D, 590 C. Von Ideen ist nicht die Rede. *Ἰδέα* erscheint im Sinne von „Gestalt“ 544 D, 588 CC, 588 D. *Εἶδος* als Seelenvermögen 572 A, 581 E, 590 C; *εἶδος* als politischer Stand 580 D; *εἶδος* in der Bedeutung von Art oder Gattung 544 A DD, 559 E, 572 C, 581 C, 584 C, 585 B. Ein Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα*

ist nicht zu constatiren; man vergleiche beispielsweise 572 D, 574 D, 576 E, 580 B, 584 E, 585 B.

Die gesammte Terminologie weist also auf die Zeit und das System des ursprünglichen Entwurfes hin. Und wenn Methode, Inhalt und Sprache als Kennzeichen der Abfassung und Verwandtschaft angesehen werden müssen: so sind die beiden Bücher wenigstens vor den Schlusscapiteln des V. Buches geschrieben. Andere Indicien haben es uns wahrscheinlich gemacht, dass das Posterius auch für das ganze V. Buch in Anspruch zu nehmen sein wird.

Wir berühren zum Schluss noch zwei Fragen. Man hat längst eingesehen, dass die Abfolge der Verfassungen, die in beiden Büchern zur Darstellung kommen, nicht in streng geschichtlichem Sinne zu nehmen sei. Nicht ihre thatsächlichen Uebergänge, sondern ihr gegenseitiges Werthverhältniss auf Grund des harmonischen Kriterion wollte Plato feststellen. Dass er sie zu einander in ursächliche Beziehungen gebracht, lag in der von ihm befolgten Methode. Die speculative Genesis ist also nicht geradezu die historische Genesis. Anders bliebe das ausdrückliche Zugeständniss mannichfaltiger Zwischenformen (544 D *δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὠνηταὶ βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν*, vergl. 445 C) unerklärt. Dadurch wird es nun zweifelhaft, wie die Zahl zu deuten sei, die doch den gesetzlichen Wandel der sichtbaren Welt zum Ausdruck bringen soll. Seine Vorstellung scheint die gewesen zu sein. An bestimmten Zeitpunkten greift die Gottheit selbst in den Weltprocess ein und giebt dem Vollkommenen ein Dasein; auch dessen Dauer ist beschränkt (*ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος* 546 B). Ursachen, die in ihm selber liegen, führen es allmählich zu unvollkommneren Gestalten. Von diesen hat er die vier hervorragendsten gezeichnet. Wenn wir am Eingang des Abschnittes diese Bücher einen Versuch zur Theorie der Geschichte nannten, so wird der speculative Zug, der nur die classischen Formen des Geschehens in das Auge fasst, dem nicht widerstreiten. Ein Ueberblick über die Vergangenheit und Gegenwart ist gar nicht denkbar ohne eine Elimination

dessen, was dem jeweiligen Beobachter als unwesentlich erscheint.

Welche Bewandtniss hat es endlich mit der sogenannten hellenischen Staatsidee? Plato hat die bedeutendsten Formen vorgeführt; von jener Idee aber hat er uns nicht unterrichtet. So viel ist sicher, dass er sie überhaupt nicht wahrgenommen hat. Vielmehr, weil er sie nirgend sah, bildete er der Mitwelt und Nachwelt zur Nacheiferung sein Muster aus. Es ist keine unbillige Forderung, dass die Wissenschaft einmal zeige, aus welchen Nachrichten sie diese hellenische Staatsidee gewonnen hat. So lange sie es nicht thut, handhabt sie ein ungeprüftes Dogma, was ein um so grösserer Vorwurf ist, als die Möglichkeit der Prüfung Jedem geboten ist. Das verdanken wir Plato, der den Satz aufgestellt, dass alles Geschichtliche seine psychologischen Wurzeln hat. In dieser, wie in so vielen anderen Fragen haben wir diese Einsicht vergessen, oder ihr Werth ist uns nicht einmal einleuchtend geworden: sonst wäre jenes Lieblingsdogma längst beseitigt und Plato der ihm gebührende Ruhm zuerkannt, die psychologisch-genetische Betrachtung in die Wissenschaft eingeführt zu haben.

Ein Forscher, der um die Darstellung der griechischen Staatslehren ein grosses Verdienst hat, will nun das Genetische auch in diesen Büchern vermissen: Hildenbrand, Gesch. und System der Rechts- und Staatsphil. p. 147 „Endlich konnte es Platon unmöglich entgehen, dass die Umwandlunden der Staatsverfassungen nicht bloss von ethischen Motiven, die er hier allein entscheiden lässt, sondern noch von überaus vielen anderen unberechenbaren Momenten, z. B. culturgeschichtlichen, nationalökonomischen, physischen u. s. f. abhängen. Höchst wahrscheinlich hängt die Form der ganzen Darstellung mit dem oben erwähnten Mangel des genetischen Characters in der platonischen Philosophie zusammen, welcher Platon nöthigte, die begriffliche Abfolge der ethischen Staats- und Seelenverfassungen in der erwähnten Weise als Stadien eines historischen Entwicklungsprozesses zu versinnbilden.“ Er beruft sich dabei auf Deuschle, Platon. Sprachph. p. 38. Damit wolle man vergleichen Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft p. 179 und Ueberweg Grundriss der Gesch. der

Ph. I, 3. Aufl. p. 122, welche das ontische Prädicat von ihm übernommen haben.

Man ist fast in Verlegenheit, dieses Paradoxon zu verstehen. Unter dem Druck von neuen Tetralogien ist es uns unmöglich geworden, einen Standpunct, den Plato in fünf Büchern seines grossen Werkes festhält, im VI. und VII. wenigstens nicht ganz fallen lässt — denn auch in ihnen ist Fortschreiten vom Niederen zum Höheren — auch nur wahrzunehmen. Plato's Thema war zu grossartig. Aus den Bewegungen der Individualseele, in die er überdem erst Licht zu bringen hatte, will er die geschichtliche Welt genetisch begreifen. Wenn es ihm nicht zu unserer Befriedigung glückt, dürfen wir sagen „der Mangel des genetischen Characters“ habe es verschuldet und nicht vielmehr die Schwierigkeit dieser Methode, die bis auf unsern Tag Niemand überwältigt hat? Welcher andere Denker hat es noch versucht, eine diesen politischen Büchern analoge Leistung hervorzubringen? Wer hat es auch nur anerkannt, dass die Geschichte auf dem platonischen Wege zu enträthseln sei? Ich will ein unbekanntes Verdienst dem Gedächtniss der Wissenschaft zurückrufen: Giambattista Vico, Principj di Scienza Nuova p. 111 (Milano 1848) Ma in tal densa notte di tenebre, ond' è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio, che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini: onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritruovare i principj dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.

Das ist die platonische Wahrheit, die dem divinatorischen Kopfe des Italieners wieder aufging.

Was Hildenbrand findet, dass andere unberechenbare Momente von Plato vernachlässigt seien, ist von unserem Standpunkt betrachtet ein Mangel, von dem seinigen nicht. Einer kann nicht Alles zugleich thun. Und doch ist was culturgeschichtlich und nationalökonomisch wirkt von Plato keineswegs übersehen. Von dem ersten Momente ist sogar zu sagen, dass er wiederum es in die Wissenschaft eingeführt

hat. Der ursprüngliche Entwurf ist ganz auf die mächtigen Einwirkungen berechnet, welche Literatur und Kunst auf das Leben ausüben. Wie viel Mühe hat es gekostet, bis diese Einsicht wieder auflebte, die schon vor Jahrtausenden unserem Denker klar geworden war? Und haben wir auch nur ein Wort der Anerkennung für diese erschlossene Einsicht gefunden? Man weiss gar nicht, dass er ihr Finder und Interpret gewesen ist. Eine Aeusserung wie die des IV. Buches: (424 D *οὐδὲ γὰρ ἐργάζεται ἄλλο γε (ἡ παρανομία τῆς μουσικῆς) ἢ κατὰ σμικρὸν εἰσοικισαμένη ἠρέμα ὑπορρεῖ πρὸς τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰ πρὸς ἀλλήλους ξυμβόλαια μείζων ἐκβαίνει, ἐκ δὲ δὴ τῶν ξυμβολαίων ἔρχεται ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας σὺν πολλῇ [ἀσελγείᾳ, ἕως ἂν τελευτῶσα πάντα ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀνατρέψῃ*) kann darthun, wie klar er das Gewicht dieser Momente erkannt hat. Ein Anderer möge erörtern, ob die grosse Katastrophe Frankreich's am Ende des vorigen Jahrhunderts sich den angegebenen Phasen der literarischen Einflüsse einfügen lasse. Und was das Nationalökonomische betifft, so will ich davon absehen, dass wir mit dem Schosskind unseres Jahrhunderts ein verzeihliches Mehr von Theilnahme haben dürfen, dass sie — trotz aller neu entdeckten Vorläufer — als systematische Wissenschaft noch zu jung ist, um Plato eine Unbekanntschaft mit ihr vorrücken zu dürfen — aber welcher Denker des Alterthums hat die Wirkungen des Besitzes besser begriffen, nachdrücklicher zu paralysiren gesucht als Plato? Was in seinem Staate das Wesentlichste ist, der Wächterstand, soll jedes Eigenthums entäussert werden, damit er nicht in den Kampf der Gesellschaftsklassen hineingezogen wird. Der bei Gneist, Rechtsstaat p. 8 ausgesprochene Satz: „jede Neugestaltung des Güterlebens erzeugt den Streit um Begründung einer neuen Verfassung" ist deutlich aus der Abfolge der platonischen Staatsformen herauszulesen. Mit einer Gütervertheilung hebt die lacedämonische Verfassung an. Die Besitzfrage zieht sich in verschiedenen Modificationen durch die beiden folgenden. Der Tyrann endlich wird zum Verbrecher, weil die landläufigen Mittel der Eigenthumsvermehrung, nach der er in der Knechtschaft seiner Begierden trachtet, nicht zu-

reichend sind. Und gesetzt, diese sachlichen Erörterungen würden vermisst, könnte die Wahrheit des Princips eine Einbusse erleiden? Ich glaube das verneinen zu müssen. Diese Momente wirken nur, weil die Seele für sie empfänglich ist. Wie man auch die Sache wenden möge, eine methodische Erklärung der Geschichte führt mit Nothwendigkeit immer auf die Elementarfunctionen der Seele zurück.

Und was endlich die Identification der begrifflichen Abfolge der Staatsverfassungen mit dem historischen Entwickelungsprocess betrifft, so ist einfach auf Alles zu verweisen, was die Philosophie der Geschichte bis jetzt geleistet hat. Sie bleibt an die begriffliche Abfolge gebunden. Sie zieht die Quintessenz aus dem Gesammtleben der Zeitalter, dass kein empirischer Forscher in der Zergliederung eines geschichtlichen Abschnitts die Abkunft ihrer Abstractionen wieder erkennt. Sie liefert grossartig und tief gedachte Ausblicke in Vergangenheit und Zukunft, über deren Ursprung in dem gedankenmächtigen Geist der Concipienten man wenig zu zweifeln pflegt, während es Plato's grosser Vorzug ist, mit seiner Anlehnung an den Realgrund geschichtlichen Werdens zu dauernderen Ergebnissen als sie gekommen zu sein. Ich möchte, dankbarer als die anspruchsvollen Epigonen, das was Schelling und Hegel zur Philosophie der Geschichte geleistet haben, nicht missen: hier liegen für immer denkwürdige Bestandtheile unserer abendländischen Cultur. Aber doch, wie sehr ich sonst von ihrer Grösse durchdrungen bin, wird es mir schwer, diese platonische Arbeit nicht höher zu stellen. Sie gaben eine Philosophie, die über den Zeitaltern schwebt, Plato durchsuchte das Innere derselben. Ihren stolzen Flug wird man bewundern, wenn auch die Wirklichkeit unter ihnen unerklärt bleibt; Plato fasste in dieser selbst Fuss und entdeckte die verborgenen Kanäle, aus denen das sittliche Dasein sich in den Reichthum seiner Formen ergiesst. Vielleicht aber lernen ferne Jahrhunderte die enge Fühlung kennen, welche jene Denker mit dem Welträthsel unterhielten. Dann mag sich ihr Licht mit dem platonischen vereinen: zur Mahnung an die Nachgeborenen, dass jeder grosse Geist ein Offenbarer auf dem Wege der Wahrheit ist.

VII.

Das zehnte Buch.

„Der erste Abschnitt (des zehnten Buches) geht noch einmal auf die Poesie zurück, aus deren Gebiet freilich vom dritten Buch her noch etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müssten, um mit Nutzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Gerechte könnten glücklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermisst haben, wenn es unterblieben wäre.“ Schleiermacher a. a. O. p. 38.

Ich sehe nicht, dass in dem ersten Abschnitt des zehnten Buches über die Schilderung der Beschaffenheit des Menschen verhandelt wird oder überhaupt noch zu verhandeln war in dem Sinne, den Schleiermacher annimmt, ebensowenig dass ihm eine Lösung jener Hauptfrage, wie sie in den vorangehenden Büchern geboten wird, wirklich vorangehen musste. Denn eine blosse Berührung dieser Frage erschien den Zuhörern bereits am Schlusse des IV. Buches als ein *γελοῖον σκέμμα* (445 A); so überzeugt waren sie von dem unglücklichen Loose des Ungerechten. Etwas war aber noch thatsächlich zu entscheiden: die Stellung Plato's zur Poesie. Die im ursprünglichen Entwurf gemachten Einwände richteten sich gegen einzelne Erscheinungen innerhalb der griechischen Dichtung, welche der Tendenz seiner Erziehung widersprachen; zusammenhangslos aneinandergereiht liessen sie systematische Gesichtspunkte vermissen. Ausserdem hatte diese Kritik, wie schon angeführt ist, die Frage nicht rein gehalten; Plato nahm die Miene an, als ob den Wächtern ihr Betrieb zugemuthet werden solle. Aus dieser Verletzung der *οἰκειοπραγία* entnahm er den Anlass zu einer eifrigen Polemik. Endlich hatte er noch einen Zweifel stehen lassen; mit dem offenen Bekenntniss, noch nicht klar über die Sache zu sein (394 D *οὐ γὰρ δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ' ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ*

ἰτέον), wich er einer principiellen Entscheidung aus. Dem *ἄκρατος μιμητὴς τοῦ ἐπιεικοῦς* (397 D) wurde zwar die Aufnahme in den Staat gestattet, aber ihm wird vermuthlich ebenso unklar wie uns gewesen sein, welche Früchte am Baum des epischen *ἐπιεικές* reifen möchten. Einerseits verabscheut er die Dichtung als sittenverderbend, andrerseits ist er ihrer für seinen Erziehungszweck doch bedürftig. Er bannt sie in den engsten Kreis der Stoffe und der Kunstmittel, und man konnte begierig sein, ob ein so entschlossener Geist im Fortgang noch mit ihrem letzten Reste räumen werde.

Hermann — Platon. Phil. p. 695, Anm. 679 — hat die erneuete Besprechung darauf zurückgeführt, dass die frühere sich im Grunde nur auf den psychologisch-pädagogischen Gesichtspunkt stütze, während die Dialectik und Ideenlehre noch ganz andere speculative Gründe dargeboten habe. Darin liegt etwas Richtiges, indem Plato dasselbe Problem mit Hülfe neu gewonnener Einsichten untersuchte. Indess ist Hermann's Entgegensetzung irrthümlich. Das Ethische ist der erste Maassstab der Dichterkritik gewesen; die Psychologie, die erst im IV. Buche in systematischer Theorie, und die Ideenlehre, deren Anfänge erst im V. auftreten, sind der neue Maasstab geworden. Plato beruft sich im X. Buche ausdrücklich auf die Vortheile, welche durch die Erkenntniss der Seelenvermögen (595 B *ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη*) für die Lösung der Frage geboten werden. Es ist dies ein Umstand, der einmal für den geringen zeitlichen Abstand des IV. und X. Buches spricht, und andererseits die allmähliche Entstehung auch des ursprünglichen Entwurfs bestätigt. Denn Plato giebt mit jener Erklärung 595 B zu, dass zur Zeit seiner ersten Kritik die im IV. Buche gefundene Trichotomie seinem Geiste noch nicht gegenwärtig gewesen sei.

Susemihl — a. a. O. p. 251 Anm. 85 — macht gegen Hermann den Einwand, dass der streng dialectische Gesichtspunkt dem psychologisch-pädagogischen zu Grunde liege, dies aber erst im X. Buche ausdrücklich hervortrete. Das ist ebenso unbewiesen wie die übrigen Aufstellungen, mit denen Susemihl die gewöhnliche Ansicht vom X. Buche zu rechtfertigen sucht. Er hat das Glück den besten Zusammenhang zu

finden, wo Alles auseinander flieht. In dem III. Buche findet er es auffällig, dass „sogar nicht einmal die schöne Kunst überhaupt als die nachahmende bezeichnet und doch schon ohne Weiteres von einer nachahmenden Kunst im engeren Sinne gesprochen worden ist! Wer müsste nicht zugeben, dass somit wirklich jene früheren Erörterungen ohne diese späteren ganz in der Luft schweben würden!“ Damit hänge es zusammen, dass dort „vorzugsweise nur auf das Verbot, die Zöglinge und auch schon die erzogenen Wächter zu ihrer noch weiteren Ausbildung in praktischer Ausübung selbst „Mimik treiben“ zu lassen, das Hauptgewicht gelegt wird“, dann sei die Unterscheidung der Begierden für die Beurtheilung der Kunstwirkungen wichtig gewesen. Es ist wahrlich leicht, auf diesem Wege einen Zusammenhang herzustellen. Den Sinn seiner ersten Bemerkung weiss ich gar nicht zu deuten; die zweite nimmt eine schwere Inconsequenz des Denkers in Schutz, die dritte besagt etwas, wovon keine Spur in diesem Buche zu entdecken ist. Oder wo finden sich die *ἀναγκαῖοι, μὴ ἀναγκαῖοι, παράνομοι, χρηματιστικαί, ἀναλωτικαὶ ἐπιθυμίαι*? Es wird ausdrücklich nur auf das III. und IV. Buch in ihm verwiesen.

Es ist nun nicht in Abrede zu stellen, dass der erste Abschnitt dieses Buches alle Vorzüge einer consequenten Darstellung besitzt; im ursprünglichen Entwurf ein unsicher tastender, in diesem ein selbstgewisser, dem Rechte seiner radicalen Reform vertrauender Autor. Wie wir im V. Buche die durchsichtige Behandlung rühmten, so kann das X. mit ihm wetteifern und, im Vergleich zu den ersten Büchern, nach Concision der Beweise und Schärfe der Gesichtspunkte die wachsende Kraft seines Urhebers zur Anschauung bringen.

Ich bemerke im Voraus, dass auch dieses Buch offenbar vor dem VI. und VII. geschrieben ist. Vorausgesetzt werden nur die Psychologie des ursprünglichen Entwurfs und die ersten Keime der Ideenlehre, die wir am Schluss des V. fanden. Dass dieses der Zeit der Abfassung nach auch als vorhergehend zu denken ist, wird im Verlauf des Folgenden begründet werden.

Fast ergötzlich ist die Entschiedenheit, mit der sich Plato von dem ängstlichen Eklecticismus der ersten Bücher lossagt; da hatte er mit der Dichtung pactirt. Jetzt wird unerwartet als ein ganz besonderer (*παντὸς μᾶλλον*) Vorzug der Kallipolis erklärt: 595 A *τὸ μηδαμῇ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὅση μιμητική· παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα νῦν καὶ ἐναργέστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, φαίνεται, ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη.* So unsicher ist er wieder in der Kenntniss seiner eigenen Leistung, dass er peremptorisch verneint, was er ausdrücklich zugestanden hatte. Der *ἄκρατος μιμητής* war privilegirt, und wo bliebe die *μουσική*, wenn er die Dichtung ganz ausgeschlossen hätte? Die überlieferte kann er nicht gebrauchen; selbst zu dichten, erklärt er nicht für seinen Beruf. Doch aber muss gedichtet werden. Also das *μηδαμῇ παραδέχεσθαι* hebt sowohl sein Zugeständniss als die Möglichkeit seiner Pädagogik auf.

Man sieht, zaghaft ist er mit Worten und Versicherungen nicht; der kalte Anatom der Begriffe, als den wir ihn zu bewundern pflegen, wird in seinem Grundwerk sich sehr untreu befunden. Man könnte zur Aufklärung, wie diese Verschiedenheit begründet sei, Manches sagen, wenn nur dieses Grundwerk einheitlich wäre, nicht getrennte Zeiträume seiner Abfassung postulirte. Jeder sieht, wie sehr dadurch die Schwierigkeit der Frage vermehrt wird. Oder wenn im Staat immer gleichartige Materien behandelt würden, die aus diesem oder jenem Grunde ein abweichendes Verfahren plausibel machten. Aber vielmehr, wie längst wahrgenommen ist, wird der ganze Cyklus denkbarer Ideen durchlaufen: immer mit dogmatischem Vortrag und mit einander in lebhaftestem Widerspruch.

Der erste Abschnitt des Buches beginnt nun mit einer Betrachtung über das Wesen der Kunst: nach der *εἰωθυῖα μέθοδος* 596 A. Diese Methode lehrt: *εἶδος (γάρ πού) τι ἓν ἕκαστον (εἰώθαμεν) τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά.* Schleiermacher übersetzt: Nämlich Einen Begriff pflegen wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Auch die übrigen Interpreten sind dem Wortsinn nicht treu geblieben. Plato sagt: in Bezug auf jedes der vielen Dinge nehmen wir je eine Einheit als *εἶδός τι* an.

Weder die species unaquaeque des Ficinus, noch Schleiermacher's „Ein Begriff", noch Schneider's „ein einziger Begriff", noch Wiegand's „eine ideelle Einheit", noch Müller's „Ein Gattungsbegriff (Eine Idee)" werden dem Text gerecht; das *τι* ist nur von Prantl beachtet („irgend eine einzelne Idee"). Es ist zu verdeutlichen: species quaedam, eine gewisse Form. Der Gebrauch entspricht der Stelle des V. Buches 479 A, wo Plato *ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους* zum ersten Male in seine Terminologie einführt.

Die *εἰωθυῖα μέθοδος* setzt voraus, dass Plato seine Zuhörer mit ihr schon vertraut gemacht hatte. Man könnte entgegnen, dass der Schluss des V. Buches ein „gewohnheitsmässiges" Verfahren noch nicht rechtfertige; der Ausdruck fordere, die ihm folgenden Bücher als voraufgehend zu denken. Im Verlauf unserer Erörterungen wird sich was wahr an dieser Ansicht ist herausstellen. Aehnlich wie im VIII. und IX. Buche wird auch im X. das VI. und VII. vollständig ignorirt. Wir verstehen ein Aufsteigen vom X. zum VI., aber nicht umgekehrt; wir halten diese Anordnung für unmöglich, auch wenn Herbart (W. W. I, 241) Recht hätte, dass die Darstellung des X. Buches „höchst populär ist und sein soll". Er hat aber nicht Recht; die Ueberzeugung, dass die Ideen nicht Geschöpfe Gottes sein können — was doch in diesem Buche unzweifelhaft ausgesprochen ist — hat sein Urtheil in die Irre geführt. Was lässt sich Leichteres denken als diese exoterische Prädicirung, wenn eine Stelle im Widerspruch mit einem Vorurtheil ist.

Auch Zeller a. a. O. p. 559, 3 hat für die „populär-religiöse" Erklärung der gotterschaffenen Idee Partei genommen. Alles von der Natur Hervorgebrachte werde bei den Griechen auf die Gottheit zurückgeführt; im vorliegenden Falle seien „schon um der Symmetrie willen" den dreierlei *κλῖναι* auch dreierlei *κλινοποιοὶ* gegenübergestellt worden. Ich will nicht davon reden, dass das erste Argument gerade für die Aufrechterhaltung des Wortsinnes herangezogen werden könnte, scheue mich aber mit der Eigenthümlichkeit der Griechen schlechthin auch die Vorstellungsweise ihrer Speculation, insbesondere der platonischen zu rechtfertigen. Die Symmetrie

spielte schon einmal eine Rolle bei Zeller, und wir legten Verwahrung dagegen ein, dass der Staat nach anderen Schriften umgedeutet werde. Im X. Buche steht ausdrücklich, dass die Idee von Gott geschaffen sei; im VI. hat sie das *εἶναι* und die *οὐσία* vom *ἀγαθόν*, d. h. wiederum von Gott. Beide Auffassungen unterstützen sich einander. Sollte sich Plato auch nicht die Frage vorgelegt haben, woher die Idee wiederum stamme? Oder hatte sein Kausalitätsbedürfniss so wenig Triebkraft, um bei einem Namen (*εἶδος*) als Weltende stehen zu bleiben? Ist auch das populär-religiös, dass er seinen Gott über alles Sein hinaushob und ihm eine Sein, Wesenheit und Erkenntniss schaffende Kraft zuschrieb? Vielleicht für den, der pantheistisch denkt, nicht aber für die alten Griechen und für Theisten. Wenn Gott unzweideutig als Ursache des Seins und der Wesenheit für die Ideen genannt wird, wo bleibt dann das Populäre in der Darstellung des X. Buches? Ich finde keinen Unterschied zwischen seinem *ὂν ἐργάσασθαι* und dem *εἶναί τε καὶ οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου* (*τοῦ ἀγαθοῦ*) *αὐτοῖς* (*τοῖς εἴδεσι*) *προςεῖναι* 509 B des VI. Buches. Aber die anderen Dialoge stehen im Wege, und obwohl sie sich nicht entfernt mit dem tiefsinnigen Reichthum des Staates vergleichen lassen, siegt die Majorität. Der Staat hat sicher auch keine Veranlassung gegeben, die Ideen als einen Anknüpfungspunkt für den Polytheismus (Zeller, Vorträge u. Abhandlungen p. 20) zu betrachten. Ohne Möglichkeit des Missverständisses lehrt er, dass die Gottheit die Ideen, die von der Gottheit stammende Sonne die sichtbare Welt geschaffen habe. Die Wahrheit (*ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν*) ist von Gott und bei Gott.

Von der Theorie des V. Buches unterscheidet sich die *εἰωθυῖα μέθοδος* sehr wesentlich und mit der des VI. und VII. fehlt jede Verwandtschaft. Wir müssen recapituliren.

Das V. Buch unterscheidet eine *ἐπιστήμη*, welche das Begriffliche erkennt, von dem Objecte der Vorstellung, der *δόξα*. Die Letztere bezieht sich nur auf Attribute und kann nicht zum Begriffe kommen, so wenig wie das Auge zum Gedanken. Das Begriffliche war, das Vorgestellte war theils, theils war es nicht. Der *φιλόσοφος* ergreift das Sein, der *φιλόδοξος* bleibt in den Mittelexistenzen. Die *μετοχή* ist der

primitive Versuch, beide Formen der Wirklichkeit in Verbindung zu erhalten.

Das VI. und VII. Buch unterscheidet eine *ἐπιστήμη*, welche das transscendente Unbestimmbare, eine *διάνοια*, welche das transscendente Mathematische, eine *πίστις*, welche Naturobjecte und Artefacten, eine *εἰκασία*, welche Bilder und Schatten zum Gegenstande der Auffassung hat. Die beiden Letzteren umfassen das Sichtbare — die *δόξα* geht also auf Körper und Bilder von Körpern —, die beiden Ersteren auf das Intelligible. Beide Welten stehen verbindungslos nebeneinander. Aus der Nacht, welche die eine umfängt, führt die philosophische Mathematik und die Dialectik den Weg aufwärts zum Tage der göttlichen Wahrheit.

Das X. Buch nennt die Ideen als integrirende Theile der *φύσις* (597 B, E, 598 A), dem göttlichen Verstand entstammend (597 B, D). Der *δημιουργός* — aus der untersten Klasse des platonischen Staates — bildet sie nach: 597 A *οὐκ ἂν ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.* Diese Bezeichnung ist einigermaassen anders, als das *μεταξὺ κυλινδεῖσθαι οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι* 479 C des V. Buches. Plato wiederholt die Hypothese der Mittelform in diesem kurz hintereinander achtmal (477 A, 478 C D E, 479 CC DD). Warum hat er sie im X. aufgegeben? Das *μεταξὺ κυλινδεῖσθαι* bezog sich auf Attribute, mit denen sich das Bild vertrug; das X. Buch schafft eine Idee der Körper, mit der es sich für ihn damals nicht vertrug. Hätte er die Theorie der *γένεσις* und *φθορά* aus dem VI. und VII. Buche schon gehabt, so stand die Sache anders. Das *τοιοῦτόν τι οἷον τὸ ὂν* wird nun wieder vom *ζωγράφος* nachgebildet: 598 B *πρὸς πότερον ἡ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὖσα μίμησις; Φαντάσματος, ἔφη. Πόρρω που ἄρα τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητική ἐστι.* Das Werk des *δημιουργός* ist im Hinblick auf das *ὂν* geschaffen, als eine *μίμησις ἀληθείας*, das Werk des Künstlers bleibt *πόρρω τοῦ ἀληθοῦς*. In diesem Falle liegt die Wahrheit dieser Erde doch nicht so im Argen; in Tischen und Bettgestellen ist sie zu lesen. Sind sie auch nicht ganz *ὄντα*, so doch deren *μιμή*-

16*

σεις. Wer erkennt den Denker des VI. und VII. Buches wieder? Dem Sinnlichen hatte dieser jedes Wissen aberkannt; im X. Buche hat selbst der, welcher mit Sinnendingen umzugehen versteht, wie der Flötenspieler mit seinem Instrument, die Wissenschaft (ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην (ἕξει) 602 A).

Die Theorie dieses Abschnitts ist nun, abgesehen von der Würdigung der Kunst, ebenso einfach, wie unserer Anschauung auf das Nächste verwandt. In der φύσις (597 B) liegt ein εἶδός τι, eine gewisse Form des zu Schaffenden. Die φύσις ist nichts Transscendentes, sondern der Inbegriff des Seins. Plato kann nichts Ausserordentliches darunter gedacht haben, sonst hätte der Blick eines δημιουργός nicht an sie hinangereicht. Was er sagen wollte ist dies: Bei der Verfertigung eines Werkes schwebt uns eine Idee vor; wir wissen nicht, woher sie stammt. Selten deckt sich die Idee mit der Nachbildung, die sie verwirklichen will. Daher muss das, was Allen vorschwebt, ohne es ganz zu erreichen, ein in der Natur (ἐν τῇ φύσει) begründetes Dasein haben, muss ein Theilstück der göttlichen Schöpfung sein. Plato dachte dabei nicht an einen νοητὸς τόπος, an eine Auffahrt znm Ueberirdischen — schon der δημιουργός verbietet diese Annahme —; das überall Vorgefundene wird zu einer im Naturlaufe substantiirten Wesenheit. Wie wir noch von bestehenden Gesetzen reden, die dem Naturlauf vorstehen, so er von bestehenden Ideen, von denen der werkbildende Sinn seine Formen entlehnt. Die Zwischenwelt der Artefacten bringt sie zu einem vervielfältigten Dasein. Von einer μετοχή zwischen Naturform und Menschenwerk kann nicht die Rede sein, und ist auch bei Plato nicht die Rede.

Also diese Theorie hat sich von der μετοχή des V. Buches losgelöst und sich, im Gegensatz zu dem VI. und VII., in der Vorstellung des Immanenten erhalten. Ihre Ideen wohnen nicht im ἄνω, sondern in der φύσις; sie sind nicht Objecte der Dialectik, sondern des demiurgischen Hinsehens. Ihre Erkenntniss unterliegt nicht einer speculativen γνώμη, sondern einem technischen Verständniss. Den Maler, der soweit hinter ihnen zurückbleibt, regiert nicht die δόξα, sondern die Unwissenheit (μὴ εἰδότι τὴν ἀλήθειαν 599 A). Was dem V.

und den beiden spätesten Büchern characteristisch ist, fehlt in diesem Buche.

Es ist oben mit Absicht die Ungenauigkeit in den Uebersetzungen der Stelle 596 A hervorgehoben worden. Die *κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα* war ein *εἶδός τι*, aber die *κλῖναι* des *δημιουργός* und des *μιμητής* sind auch *εἴδη*: 597 B *ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν.* Von Gott ist immer nur je ein *εἶδος* geschaffen worden: 597 C *ὅτι εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν.* Man sieht, wie wenig auch hier das *εἶδος* als technischer Terminus befestigt ist. So viel ist jedoch unverkennbar, dass Dinge, welche von Gott in die Natur als wesenhafte (*ὄντα*) Formen hineingelegt sind, als existirend begriffen werden müssen.

Dagegen erklärt Ribbing Platon. Ideenlehre I p. 320, Anm: „Alle Ansichten von den Platonischen Ideen, die in diese den Charakter von entia physica hineinlegen, beweisen damit nur, dass man von der eigentlichen Bedeutung der Ideen und dem speculativen Werthe der ganzen Ideenlehre keine Ahnung hat. Dass das, was man von Etwas begreift oder die Begriffsprädicate nicht Nichts sein können, sondern eben das sind, wodurch Alles, von und in welchem solche Prädicate gedacht werden, das ist, was es ist, und dass folglich diese Begriffsprädicate für dasselbe vorausgesetzt sind und somit auch sein und von demselben unabhängig sein müssen: eben dieses ist die Veranlassung zur ganzen Ideenlehre. Diese Prädicate oder Begriffsbestimmungen machen die Platonischen Ideen aus, und ohne Ideen würden diese Begriffsbestimmungen nicht Etwas (Wahres und Objectives), sondern Nichts bedeuten, ja nicht einmal gedacht oder ausgesagt werden können.“ Ribbing lässt dieser Erklärung Stellen aus dem X. Buche voraufgehen und folgen (p. 318, 321).

Seine Methode kann befremden. Er combinirt den Inhalt anderer Dialoge mit gewissen Stellen aus dem Staat, ohne auch dessen Inhalt wirklich zu berücksichtigen. Wenn eine Aeusserung Plato's durch Beispiele erläutert ist, wer giebt das Recht, jene auszulegen ohne Achtsamkeit auf diese? Im X. Buche ist das *εἶδος* ein zweifelloses ens physicum, und

kein Zug der Darstellung lässt das Wesen der Idee in Begriffsprädicaten erkennen. Wir werden sofort sehen, dass er die Relativität der Prädicate, wie leicht und schwer, gross und klein, nicht mehr mit der „Idee,“ sondern mit Wage und Messstock bewältigt. Hätte Ribbing den Inhalt des Buches geprüft, statt Stellen zu excerpiren, so würde er für dessen Eigenart eine besondere Bestimmungsweise nöthig befunden haben.

Die Ideenlehre hat nicht die Veranlassung, die Ribbing annimmt. Als Plato seine psychologischen Untersuchungen beendet hatte, stand er der Welt gegenüber und hatte sich mit ihr zu benehmen. Von Sokrates wusste er, dass die alte Physiologie keine Erkenntniss gab; die anscheinende Ungereimtheit ihrer Hypothesen, ihr gegenseitiges Widersprechen entzogen ihr die Glaubwürdigkeit. Zum Skeptiker war er nicht geboren — was man in Alexandria zur Unzeit vergessen hat —; er will die Wahrheit und findet sie. Das Gefundene nennt er *τὸ ὄν*. Dessen Elemente sporadisch als Ideen zu bezeichnen, ist ein ihm wie aller Wissenschaft gleichgültiges Verfahren. Auf dem Gipfel seiner Speculation hat er sie preisgegeben, auf dem Wege zu ihm sie als zweifelhafte Gefährten behandelt.

Was ist das *ὄν*? Das ist überhaupt nicht zu sagen, höchstens: das was Plato sich als die Wahrheit dachte. Daher setzt er auch *ἀλήθεια* dafür ein. Nach dem V. Buche ist das *ὄν* ein Element, nach dem X. ein vorbildliches Muster, nach dem VI. eine werdende, nach dem VII. eine entschlossene Negative des Erdendaseins.

Wir warnten schon zuvor, die Ideenlehre als Fortbildung der Sokratik zu begreifen; davon ist Nichts wahr. Durch die Sokratik wurde Plato auf die Seele geführt, welche die Tugend als Verhältniss ihrer eigenen (*φύσει*) Kräfte, nicht als Nachbildung einer Idee in sich trägt. Das *τί* ist überhaupt der Sokratik nicht eigenthümlich; jedem denkenden Kopfe ist es ursprünglichstes Bedürfniss. Auch die Mythologie ist Antwort auf ein *τί*. Sokrates bestimmte nur das *τί* der bürgerlichen Pflichten (*δημοτικὴ ἀρετή*), was Plato in seinem Staate psychologisch umgebildet hat. Die Ideen — oder besser das *ὄν* —

entstanden also aus dem Verlangen, über die Objectivität des übrigen Weltdaseins eine Aufklärung zu bekommen. So viele Provinzen dieses selber hat, so viele Anlässe wird es gegeben haben, von ihnen aus das ὄν neu zu bestimmen. Fliessende Attribute fordern ein anderes ὄν als substantielle Möbel. Zuletzt verzweifelte Plato und befestigte es an einen Ort, wohin im ganzen Alterthum nur der grosse Neuplatoniker nachgekommen ist; es wurde — in starkem Gegensatz zu den „grossen Lettern" der Staatsgerechtigkeit — eine nie zu entziffernde Schrift. Zuerst lehrte er deutlich sehen, zuletzt verlangte er congenial zu ahnen.

Wo bleiben nun Ribbing's Begriffsprädicate? Mit solchen Bestimmungen muss man überhaupt einen Denker wie Plato nicht messen: denn sie lassen seinen Weltruhm unerklärt. Er würde neben Aristoteles gar nicht stehen können. Ein echter Philosoph nimmt sich das All zum Vorwurf, das sittliche und das physische, sucht nach den Gründen seines Daseins, nach seinen thätigen Kräften und endlichen Zwecken. Das hat Plato gethan: das ὄν nebst dem schöpferischen ἀγαθόν ist seine Lösung des Welträthsels. Im Physischen und Erkenntnisstheoretischen wird er von dem Stagiriten so weit übertroffen, dass er neben ihm nicht zählt; im Sittlichen ist er der unvergleichlich Tiefere: ein göttlicher Seher, dessen Gleichen die Gedankengeschichte nicht wieder aufweist. Aristoteles ist ein Princeps der Wissenschaften, er ein Führer der Menschheit.

Wir kehren noch einmal zur εἰωθυῖα μέθοδος zurück, um eine irrthümliche Folgerung, die Teichmüller an sie geknüpft hat, zu besprechen. Gesch. der Begriffe p. 112: „Von dem Vielen giebt es immer nur Eine Idee; viele Tische und Stühle sind in der Welt; aber nur eine Idee des Tisches oder Stuhles im Verstande Gottes; so auch viele Seelen der Menschen, aber sie vergehen, wie sie geworden sind; die Eine Idee der Seele überhaupt aber bleibt ewig und ist schöpferisches Urbild in Gott." Eine Idee der Seele giebt es nach Plato nicht. Die Ideen sind das Wesen der Objectivität, der die Seele erkennend gegenübertritt. Plato redet zwar von εἴδη der Seele, versteht aber darunter die ihr innewohnenden Vermö-

gen. Erst im VII. Buche wird die Seele in das Spiel des Weltprocesses verflochten; indess das *φρονῆσαι* bleibt in unzerstörbarer Kraft dem Objectiven entgegengestellt. Wir bemerkten schon oben, dass die Psychologie und die Ideenlehre nach entgegengesetzter Richtung hingehen. Jene individualisirt, diese generalisirt und hebt das verschieden Erscheinende in der Vorstellung ruhender Formen auf. Hätte Plato die Ideen der Objectivität mit seinem psychologischen Princip vermischt, auch die Seele der Idee unterstellt, so wäre der Begriff der ewig gleichseienden Idee überhaupt unerklärbar. Denn die Seele ist Kraft und Wirken, *οἰκειοπραγία;* unablässige Thätigkeit wird von ihr im Musterstaat verlangt. Wenn die Ideenlehre überhaupt mit diesem zusammenhinge, so müsste der *νοητὸς τόπος* paradeigmatische Formen in lebendigster Betriebsamkeit beherbergen. Wie hätte sich Plato auch die „Eine Idee der Seele“ denken können, wenn er lehrt, dass die Gaben verschieden vertheilt sind, dass die *φύσις* der Seele auf weit fortgehender Differenzirung beruht? Welcher universelle Begriff fasst die Wesenheit der Seelenformen, auf die Plato den Dreistände-Staat gründet? Höchstens der einer thätigen Kraft, in der die ganze Errungenschaft seiner Psychologie zu Grunde gegangen wäre. Und diese Kraft müsste sich wieder ihrer Energie entäussern, um der gleichförmigen Ruhe des *νοητὸς τόπος* homogen zu werden. Die Idee der Seele ist ein Unding.

Die Psychologie des ursprünglichen Entwurfs lehrt die Ordnung der Kräfte, welche ein harmonisches Dasein auf dieser Erde begründen; die Erkenntnisstheorie des VI. und VII. Buches lehrt die Bildung der Geistesvermögen, welche zur Wahrheit des Jenseits tragen. In beiden bleibt die feste Grundansicht, dass die Seele einer Objectivität gegenübersteht, dort der politischen, hier der intelligiblen. Die Seele büsst nirgend ihre Dignität ein; das ausdauernde Bestreben, sie über dem Niveau des Weltlaufes zu erhalten, bewährt sich noch in dem glänzenden Bilde am Schluss des Staates, wo ihr die Freiheit in der Wahl ihrer Geschicke überantwortet wird. Gross, wie die Seele Plato's war, hat er gross von ihrem Loose gedacht: Vom Genusse der Tugend hienieden,

von der Erkenntniss der Wahrheit, die im Reiche Gottes wohnt, von der Selbstbestimmung auf den Wegen einer ewigen Wanderschaft.

Wie ist Teichmüller zu seiner Theorie gekommen, die im Fortgang die Unsterblichkeit der Seele dem Systeme Plato's raubt? Durch die anderen Dialoge, die subtil und abstract sich mit den *εἴδη* abmühen, ohne etwas Gescheidtes aus ihnen herausbringen zu können. Ihre Verfasser waren ehrenwerthe Denker, von griechischem Scharfsinn: aber der Genius hat nicht an ihrer Wiege gesessen. Sie haben Plato's Räthsel, die ein intuitiver Verstand gestellt hat, in rationalistische Formen umgesetzt. Sie stehen zu Plato, wie das achtzehnte Jahrhundert zu den Wundern des Christenthums. Aus diesen erläutern wir den Staat, oder über diese vergessen wir ihn. Der Verfasser des Staats war ein König, der den Kärrnern zu thun gab; unsere Forschung ruht bei den Kärrnern aus.

Nun hat Gott die *κλίνη ὃ ἔστι* 597 A oder *ὄντως οὖσα* als *φυτουργός* geschaffen. Diesen Namen wird man nicht mit einer populären Vorstellungsweise in Verbindung bringen wollen: er entspricht dem Naturdasein (*ἐν τῇ φύσει* 597 B C, 598 A; *φύσει* 598 D D E) der künstlerischen Urform. Die *φύσις* ist hier die allgemeine Gesetzlichkeit des Universums, die dem *δημιουργός* die Musterbilder liefert. Der *δημιουργός* bildet weiter *κλίνην τινά* 597 A, der *ζωγράφος* endlich, auf das demiurgische Gebilde, nicht auf die Urform hinschauend (598 A), zeichnet ein *εἴδωλον*, das *τρίτον γέννημα ἀπὸ τῆ φύσεως* (597 E). Ueber dessen Natur äussert sich Plato so: 598 A *κλίνη, ἐάν τε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾷ ἐάν τε καταντικρὺ ἢ ὁπῃοῦν, μή τι διαφέρει ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἀλλοία; καὶ τἄλλα ὡσαύτως; Οὕτως ἔφη· φαίνεται, διαφέρει δ' οὐδέν.* Der Maler nimmt von diesen verschiedenen Ansichtsweisen, welche die Stellung des Beschauers möglich macht, nur eine heraus; er malt nicht *οἷα ἔστι*, sondern *οἷα φαίνεται τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα.*

Es mag unwesentlich sein, dass Plato im V. Buche eine bessere Ansicht von der Kunst verrathen hat — 472 D *οἴει ἂν οὖν ἧττόν τι ζωγράφον εἶναι, ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα*

ἱκανῶς ἀποδοὺς μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι, ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; — was doch ein Verständniss für das idealisirende Vermögen der Kunst in sich schliesst —; wichtig ist der obige Satz *διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἀλλοία*: die Verschiedenheit liegt nur in der Sinneswahrnehmung, nicht in dem sinnlich wahrgenommenen Object. Der Ursprung des *εἶδος* ist also nach dieser Stelle nicht das Bedürfniss, jenseits des Sinnentruges oder der werdenden Erscheinungswelt ein Festes anzunehmen; denn der *δημιουργός* bildet eine Realität.

Von der grössten Bedeutung für die Einsicht in dieses Stadium der platonischen Denkweise ist die im V. Capitel gegebene Auseinandersetzung. Auf welchen Bestandtheil unseres Wesens, heisst es daselbst, sind die Wirkungen der Kunst berechnet? 602 C *ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος ἐγγύθεν τε καὶ πόρρωθεν διὰ τῆς ὄψεως οὐκ ἴσον φαίνεται. Οὐ γάρ. Καὶ ταὐτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατί τε θεωμένοις καὶ ἔξω, καὶ κοῖλά τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὖ πλάνην τῆς ὄψεως, καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δήλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ· ᾧ δὴ ἡμῶν τῷ παθήματι τῆς φύσεως ἡ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπολείπει, καὶ ἡ θαυματοποιία καὶ ἄλλαι πολλαὶ τοιαῦται μηχαναί. Ἀληθῆ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν; Πῶς γὰρ οὔ; Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον.* Sehr deutlich ist damit der subjective Character der Sinneswahrnehmung bezeichnet; die Abhülfe gegen ihren täuschenden Schein wird in dem *μετρῆσαν καὶ στῆσαν* der Seele, nicht in einem *αὐτό* oder *ὃ ἔστιν* oder *εἶδός τι* gefunden. Wer diesen Weg einschlägt, ist mit den Modernsten einverstanden und hat an eine „Idee“ eines Grössenverhältnisses noch nicht gedacht. Leicht würde man auch dieses mit dem Einwand abstreiten können, dass die höheren Seelenvermögen nur nicht genannt seien; das *μετρῆσαν* stelle das reale Verhältniss fest, irgend ein dianoetisches aber entdecke das Ideelle. Plato hat diesem Einwand vorgebeugt; in demselben Zusammenhang heisst es:

503 A *ἀλλὰ μὴν τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς.*

Das *βέλτιστον* der Seele corrigirt also den Sinnenschein und giebt sich mit der nach Maasstab und Wage bestimmten Wirklichkeit zufrieden. Im VII. Buche trat es direct den Weg zum Transscendenten an: Wage und Maasstab würden ihm als kläglicher Missbrauch gelten, da es von den *αἰσθητά* einmal *ἐπιστήμη* nicht geben soll. Natürlich ist nicht gemeint, dass diese Instrumente für den Denker des X. Buches überall zureichen; es handelt sich nur um Grössen- und Gewichtsverhältnisse, mit denen die „Idee" nach diesem Buche Nichts zu thun hat.

In diesem Umstande sehen wir ein Anzeichen, dass das X. Buch dem Schluss des V. folgt. Was in diesem vorlag war ein unfertiger Versuch mit unförmlichen Classificationen und Hypothesen. Schon die zahlreichen Wiederholungen verkündeten einen Geist, der sich auf neu entdecktem Boden angesiedelt hatte. Inzwischen ist er darauf heimisch geworden; die vorgetragenen Anschauungen haben festen Grund. Die ästhetischen Ideen als Elemente des wahren Geschehens (der *φύσις*) — Aehnliches verlangt noch Lotze, Gesch. der Aesthet. p. 150 —, die Grössenverhältnisse als Objecte des Maasses.

Ein Punkt mag noch berührt werden. Was heisst in dem obigen Citat *τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν*? Einige Uebersetzer, unter ihnen Schleiermacher, haben *ἐφάνησαν* nach seiner grammatischen Bedeutung wiedergegeben. Dagegen übersetzte schon Ficinus an non opportuna sunt adjumenta; Schneider: haben wir nicht in dem Messen ..... die geschicktesten Hülfsmittel; Wiegand: erscheinen nun nicht das Messen ..... Die drei Letzteren haben wahrscheinlich dem Umstande Rücksicht geschenkt, dass vorher von dem Werth des Messens und Wägens nie die Rede war; die Andern gaben, darum unbekümmert, dem Text sein Recht. Die hier vorgefundene Lehre scheint, so natürlich sie ist, bei Plato doch als ein Unerwartetes. Dazu möchte ich an die *εἰωθυῖα μέθοδος* erinnern; der Schluss des V. Buches ist eigentlich nicht ausreichend, um die Prädicirung *εἰωθυῖα* zu rechtfertigen. Ist Plato nur mit seinem

Gedächtniss in der Irre, oder ist ein Bruchstück des Staates verloren gegangen, das Plato selbst oder der letzte Redactor nicht mit aufnahm? Nach unserer Annahme von der fragmentarischen Entstehung des Werkes, die jetzt wohl Niemandem mehr ganz grundlos erscheinen wird, wäre das ganz erklärlich. Indess möchte ich Nichts entscheiden.

Die *εἰωθυῖα μέθοδος* dieses Buches hat immer als ein classisches Zeugniss gegolten, dass Plato Ideen von allen Dingen angenommen habe. Allerdings dürfte man nach der betreffenden Stelle nur sagen *εἴδη τινά;* dagegen ist nach dem *περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν* sein Glaube offenbar gewesen, dass eine derartige Annahme möglich sei. Aber er hat ihr nicht allgemeingültige Folge gegeben. Denn die Grössen- und Gewichtsverhältnisse behandelt er nicht nach der Ideentheorie. Das *βέλτιστον ἐν τῇ ψυχῇ* kommt nicht über die Maasseinheiten des Räumlichen hinaus. In dem Schluss des VI. Buches stellt er vor der Eintheilung der Erkenntnissvermögen und Erkenntnissobjecte auch dieselbe Theorie auf (507 B *καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν*). In der wirklichen Ausführung jedoch bleibt den Objecten der *διάνοια* das Prädicat *εἶδος* versagt; nur die Dialectik handhabt die Idee. Auch im VI. Buche giebt es demnach keine *εἴδη* der Grössenverhältnisse, im VII. Buche giebt es überhaupt keine *εἴδη*. Es hätte schwerlich Sinn gehabt, von dem *εἶδος* einer Grösse zu sprechen; auch thut es Plato nicht, der dafür *αὐτὸ τό* oder *τἀληθές* oder *τὸ ὄν* mit dem betreffenden Substantiv verbindet. Denn an dem *εἶδος* haftet nicht, wie Zeller a. a. O. p. 552 meint, der Begriff des Beharrlichen, sondern der der Gestalt. Wo zum ersten Male 479 A von *ἰδέα τις αὐτοῦ κάλλους* gesprochen wird, soll damit ausgedrückt werden, dass das *αὐτό* des Schönen auch ein gewissermassen verkörpertes Dasein habe, nicht ein beliebiges Phantasma sei. Nach der geläufigen Ansicht müsste die genannte Verbindung ein Pleonasmus sein, für Plato war es anders. Das Einheitliche und Beharrliche, also unsere „Idee," drückte er durch das *αὐτὸ κάλλος* aus, dem er dann eine gewisse Form beilegte, zum Zeichen

ihrer wirklichen Existenz. Kaum aber kann einem Plato zugetraut werden, dass er die „Idee“ eines allgemeingültigen *μέγα* und *μικρόν* nur fassen, oder länger festzuhalten vermochte. Im VII. Buche, wo es den Anschein gewinnt, als thue er es, steht die intelligible Welt überhaupt beziehungslos zur Erscheinungswelt, und so mochte er nun auch von einem *αὐτό* der Grösse sprechen. Was dort beharrend, ewig ist, macht nicht den Anspruch, die sichtbaren Modi der Räumlichkeit zu erklären.

Der Staat giebt demnach hinreichenden Anlass, die Lehre über die Ideen einer Neubearbeitung zu unterziehen. Nicht nur die einzelnen Bücher lassen den Einklang unter einander vermissen; auch in demselben Buche stimmen nicht die Axiome mit der durch Beispiele erläuterten Doctrin.

Wir nehmen Platos Kunstkritik wieder auf. Der *ζωγράφος*, als Bildner eines *τρίτον γέννημα ἀπὸ τῆς φύσεως*, hatte keinen wahrhaften Gehalt in seiner Leistung aufzuweisen. Dazu maasst er sich eine Beschäftigung mit Gegenständen an, die er nicht versteht (598 B *περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαΐων τῶν τεχνῶν*). Nur ein Unerfahrener, der nicht *ἐπιστήμην* und *ἀνεπιστημοσύνην* zu unterscheiden weiss (598 B), kann sich durch sein Blendwerk täuschen lassen.

Beide Einwendungen treffen auch den Dichter. Auch dessen Werk bleibt hinter der Wahrheit zurück, und im Grunde ist er der Dinge, die er schildert, unkundig. Andernfalls würde er diese selbst angreifen, statt mit Bildern zu spielen. Auch seinem Gedächtniss bei den nachkommenden Geschlechtern würde er damit besser dienen (599 B *πειρῷτο ἂν πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταλιπεῖν καὶ εἶναι προθυμοῖτ' ἂν μᾶλλον ὁ ἐγκωμιαζόμενος ἢ ὁ ἐγκωμιάζων*). Von dem Nachruhm der griechischen Kunst war er demnach nicht überzeugt. Homer besingt die Asklepiaden, aber wen hat er gesund gemacht, welche Jünger hat er in der Heilkunde ausgebildet? Er singt von Kriegen und Herrschaften; welches Heer hat er befehligt, welchem Staat hat er als ein zweiter Lykurg, Charondas oder Solon Gesetze gegeben? Er singt von der Kunst des Lebens, vom Witz des Erfinders, selbst erfunden wie Thales oder Anacharsis hat er Nichts. Keine Schule hat er

gegründet, wie einst Pythagoras, der anhängliche Jünger seiner Lebensweisheit um sich versammelte. Selbst an einen Protagoras und Prodikos hat sich eine bewundernde Menge gehängt; einen Homer hätte man als Bänkelsänger durch die Lande ziehen lassen, statt ihn festzuhalten, dass er von seiner Weisheit auch Anderen mittheile? Er wie alle seine Nachfolger haben an Schattenbildern gearbeitet und ihr Genüge gefunden. Was an ihnen lockt, ist die Musik, die auch dem Nichtigen eine Farbe giebt. Man nehme die Musik von ihren Worten, und ihre Schönheit ist verblüht (601 B *γυμνωθέντα τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν ...... ἔοικε τοῖς τῶν ὡραίων προςώποις, καλῶν δὲ μή, οἷα γίγνεται ἰδεῖν, ὅταν αὐτὸ τὸ ἄνθος προλίπῃ*).

In diesen Einwürfen spielt der geborene Sokratiker seinen Trumpf aus. Die Dichter verstehen Nichts und sind nutzlos für das Gemeinwesen. Wahre Schönheit hat nur das was nützt. Natur und Kunst gehorchen diesem Kanon: 601 D *οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου και πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός;* Danach erfährt die Theorie der *τέχνη* eine neue Umbildung, die sich mit den vorangehenden Erörterungen schlecht genug verträgt. Jede *τέχνη* ist theils *χρησομένη*, theils *ποιήσουσα*, theils *μιμησομένη* 601 D. Nach der Beziehung, die der zweiten zur Idee gegeben war, müsste sie den Vorrang beanspruchen. Da aber die neue *τέχνη* von der *χρεία* beherrscht wird, so soll der das Artefact Gebrauchende die *ἐπιστήμη*, der Verfertigende die *πίστις ὀρθή* haben, der *μιμητής* aber: *οὔτε εἴσεται οὔτε ὀρθὰ δοξάσει* (601 E f.). So wäre also die *ἐπιστήμη* der intelligiblen Welt wieder der gemeinen Lebenspraxis zurückgegeben. Oder wird man sich lieber überzeugen wollen, dass das X. Buch in der Linie des ursprünglichen Entwurfes liegt, wo die *ἐπιστήμη* auf demselben niedrigen Niveau befunden wurde? Jede strenge Untersuchung wird darthun, dass die überkommene Stellung des X. Buches mit seinem Inhalt unverträglich ist.

Aus der zweiten Auffassung der *τέχνη* erkennt man, dass zwei Gesichtspunkte Plato's mit einander collidiren. Wenn die

Leistung des Demiurgen zuerst auf das *εἶδος ἐν τῇ φύσει* bezogen, ihm eine Erkenntniss desselben zugesprochen wird, dann wieder ihm dieselbe genommen, und alle *ἀρετή* und alles *κάλλος* an der Brauchbarkeit gemessen werden soll, so weiss ich wenigstens nicht die sich unvermittelt folgenden Darstellungen aus einem Princip abzuleiten. Im II. Theile dieser Arbeit wird darüber weiter gehandelt werden.

Das V. Capitel, dessen Maasstheorie schon vorher herangezogen wurde, bietet noch Anlass zu einer Bemerkung. Plato greift auf die psychologischen Sätze des V. Buches zurück, nimmt aber eine Weiterung vor. Dass derselbe Gegenstand sich bald gross, bald klein, bald gerade, bald gebrochen dem Auge darstellt, setze eine *ταραχὴ ἐν τῇ ψυχῇ* (602 C) voraus. Es bestätigt sich, was früher zur *δόξα* angemerkt wurde, dass er die Sinneswahrnehmung nicht rein physiologisch begreift; er lässt sie auf die Seele übertragen. Es könnte aber nur das niedrigste Seelenvermögen mit der Verarbeitung der Sinneswahrnehmung betraut sein: 603 B (*ἡ μιμητική*) *πόρρω φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προςομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ. A. τὸ ἄρα τούτῳ* (*τῷ λογισμῷ*) *ἐναντιούμενον τῶν φαύλων ἄν τι εἴη ἐν ἡμῖν.* Wie kann diese Function nach seiner Bestimmung des *ἐπιθυμητικόν* begriffen werden? Es scheint, dass dies überhaupt nicht möglich ist. Es schleicht sich also unvermerkt ein neuer Seelentheil ein. Plato bedurfte eines solchen Verfahrens, um die Wirkungen der Malerei — denn nur von ihr wird an der Stelle geredet — durch ein möglichst niedriges Vermögen percipiren zu lassen. Wo sich in der Seele die täuschenden Sinneswahrnehmungen ansiedeln, in Zwist mit dem nach Wahrheit suchenden *λογιστικόν*, schlägt auch die Kunst des *ζωγράφος* ihr Lager auf. So glaubt er ihn in dreifachem Kampfe überwunden zu haben. Er kennt weder die Wahrheit der Idee seiner Objecte noch deren Gebrauch, er fördert das Privat- und Gemeinwohl in keiner Weise, er wendet sich an die werthlosen, dem Scheine nachhängenden Begehrungen der Seele. Es verdient Beachtung, dass er nur die Form, nicht den Inhalt der Gemälde in das Auge fasst.

Die *μιμήσις ἡ κατὰ τὴν ὄψιν* war auch vor dem Richterstuhl der Psychologie verurtheilt; von ebenda wird nun der Wahrspruch gegen die verwandte Poesie (*μίμησις ἡ κατὰ τὴν ἀκοήν* 603 B) motivirt. Die Substanz des Beweises ist die. Die Dichtung stellt die Menschen im Kampf mit dem Schicksal dar. Während die vernünftige Ueberlegung gebietet, ein Unglück zu ertragen, um sich gegen die Schläge der Zukunft zu waffnen, drängt die Erinnerung an das Erlittene zu unmännlichen Klagen. Nur in der Einsamkeit gestattet man sich sonst ihnen nachzuhängen. Der Dichter zieht die verborgenen Schwächen der Natur an das Tageslicht und unterhält damit eine gleichgeartete Menge. Der Werth eines gefassten Characters wird von dieser nie gewürdigt. Wie in der verwandten Stelle des III. Buches (387 D *αὐτάρκη εἶναι πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖσθαι*), schwebt ihm der Grundzug des stoischen Ideals vor.

Wie schon 602 E (*ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι;* vergl. 436 B) sichtbar war, hält er sich in enger Berührung mit dem ursprünglichen Entwurf: 603 D *ἐν γὰρ τοῖς ἄνω λόγοις ἱκανῶς πάντα ταῦτα διωμολογησάμεθα, ὅτι μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἡ ψυχὴ γέμει ἡμῶν* (vergl. cap. XIII und XIV des IV. Buches, wo das *μυρίον* allerdings noch nicht ausgebildet war) und 603 E *ὃ τότε* (487 D) *ἀπελίπομεν, νῦν μοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι διεξελθεῖν.* Man mag auch daraus ersehen, dass das X. Buch ihm zeitlich nahe steht, wie es inhaltlich sich in seinem Gedankenkreis bewegt. Eben das wurde aber in Bezug auf das VI. und VII. Buch gänzlich vermisst.

604 A *Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστί, τὸ δὲ ἕλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος;* ist *πάθος*von Schleiermacher übersetzt mit Leidenschaft, ebenso von Ficinus (perturbatio), Prantl und Müller; von Schneider das Leiden selbst; von Wiegand der für Schmerz empfindliche schwache Theil unserer Seele. *Πάθος* bedeutet indess hier nur das Leiden, objectiv genommen (so auch 604 D *ἀναμνήσεις τοῦ πάθους*, wofür in Schleiermacher's Uebersetzung steht „schmerzlose Erinnerungen“; sollte es nicht wenigstens heissen müssen schmerzliche?). Plato stellt drei Momente neben-

einander, die ausserhalb der Seele stehend auf die Seele wirken: den *λόγος*, das was als vernünftig gilt, den *νόμος*, die gute Sitte, das *πάθος*, das Schicksal. Die Bedeutung Leidenschaft hat das Wort im Staate nicht.

Die Dichtung also pflegt die Schwäche des Menschen, der im Unglück seine Spannkraft verliert und dem Affecte nachgiebt. Das *ἀγανακτητικόν* der Seele (604 E), das die Sitte zu zügeln lehrt, wird durch sie in Thätigkeit gesetzt. Von einer anderen Seite will das folgende Capitel ihre Wirkung darthun. Der klagende Heros wird ein Gegenstand unseres Mitleids (605 D *χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπόμεθα ξυμπάσχοντες*); diesem Gefühl unterliegt auch der Beste. Die sich anschliessenden Sätze sind das wichtigste Document zum Verständniss der Katharsis. Da der Verfasser schon früher (Zur Kritik Aristot. Schr. p. 23) vergeblich darauf aufmerksam gemacht, erlaubt er sich die Sache noch einmal vorzutragen. 606 A *τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότ' ἐστὶ τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον.* Plato führt die Schaulust der Athener auf ein *φύσει ὂν* der Seele zurück, welches in schmerzlichen Erregungen sein Gefallen finde. Er lehrt dieses unterdrücken. Aristoteles erkannte das von Natur Gegebene an und bezog den Zweck der Tragödie auf die Befreiung der Seele von derartigen Affecten. Als ganz Rationelles wird er die Theatromanie auch nicht betrachtet haben; sonst würde wohl die Vorstellung eines Reinigungsprocesses vermieden sein. Wenn nicht über den *ἔλεος*, über den *φόβος* vor unsichtbaren Mächten war er erhaben. Doch aber wollte, was er in den Massen wirksam sah, erklärt und gewürdigt sein, und unbekümmert um seine eigenen Ueberzeugungen definirte er demgemäss die Tragödie. Sein Gegensatz zu Plato liegt einzig darin, dass er das Vorhandene verstehen, dieser es reformiren will. Sein Verstehen ist aber in diesem Falle kein Hochschätzen. Die Tragödie wird von ihm in Correspondenz mit ursprünglichen — ihm gewiss nicht sympathischen — Bedürfnissen der Natur, nicht als Darstellung ästhetischer Ideale begriffen. Er hat indess

auch ein Capitel geschrieben, in welchem er die Tragödie abgesondert von ihrer Bühnenwirkung bespricht; in diesem steht eine der glücklichsten Einsichten in das Wesen der Dichtung. Diese Einsicht wäre auch Plato zugänglich gewesen, der aber das inscenirte (604 E *ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα ξυλλεγομένοις*), berauschend auf die Massen wirkende Drama vor Augen hat. Wollte man die aristotelische Definition in ein Wechselverhältniss zur platonischen Ansicht setzen — allerdings nur in Bezug auf die Wirkung, nicht auf das Wesen der Poesie —, so liesse sich sagen: Aristoteles giebt dem Plato Recht, erklärt aber die Nothwendigkeit des Theaters als eines katharthischen Instituts. Und was die Komödie angeht, so thäte man wahrlich gut, den ihr zugeschriebenen Ursprung aus dem *εὐτελέστερον· ἦθος* und der Nachbildung der *πράξεις τὰς τῶν φαύλων* (Poet. cap. 4) etwas strenger zu prüfen. Ich lege in die Katharsis gewiss nichts Verächtliches, freilich auch nichts Hohes. Eine Kunst, die nur von Affecten befreit, nichts Besseres der Seele zurückgiebt, entbehrt eines bevorzugten Werthes, was allerdings nur derjenige begreiflich finden wird, der auch die kleineren Arbeiten des Aristoteles aus dem Ganzen seines Systems würdigt. Leider ist das auch von Spengel in seiner Abhandlung über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* versäumt — übrigens wohl der besten, die wir über diese Frage besitzen. Sie ist ohne irgend einen Aufwand von Speculation zu lösen. Aber man wirbelte selbst den Staub auf, um sich dann über das Nichtsehenkönnen zu beklagen.

Nicht Besseres als der Tragödie widerfährt nun der Komödie; ihr Wesen ist *βωμολοχία* 606 C. In dem platonischen Staate finden endgültig nur Hymnen und Enkomien eine Zufluchtsstätte 607 A. Soll in Beide das ganze Material der *μουσική* hineingearbeitet werden?

Ich setze die schöne Stelle aus dem III. Buche her: 401 B *ἆρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατέον καὶ προςαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ' ἡμῖν ποιεῖν, ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζῴων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι*

μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν, ἢ ὁ μὴ οἷός τε ὢν οὐκ ἐατέος παρ' ἡμῖν δημιουργεῖν, ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, πολλὰ ἑκάστης ἡμέρας κατὰ σμικρὸν ἀπὸ πολλῶν δρεπόμενοί τε καὶ νεμόμενοι, ἕν τι ξυνίσταντες λανθάνωσι κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ· ἀλλ' ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα; Hier hat Plato noch Platz gehabt für die Würdigung der Kunst. Die *μιμήσεις αἱ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ κατὰ τὴν ἀκοήν* waren die mächtigen Werkzeuge zur sittlichen Bildung. Dichter und Künstler wetteiferten, die Ideale der Tugend in schönen Formen auszugestalten. Wie nicht lesen lernt, wer die Buchstaben nicht kennt, so war keine Bildung möglich, wenn nicht Alles, was Schönes und Geordnetes in den Umgebungen ist, zu ihrer Pflege verwerthet würde (402 A *οὔτ' ἐν σμικρῷ οὔτ' ἐν μεγάλῳ ἠτιμάζομεν αὐτά*). Der deutsche Dichter stellte der Poesie die Aufgabe, „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben“, d. h. mit Kuno Fischer's Worten (Schiller als Philosoph p. 118) das ästhetische Ideal darzustellen. Plato war damals auf demselben Wege. Allerdings nur das Beste und Reinste der menschlichen Natur wollte er dem Dichter anvertrauen; aber Ideale sind die *εἴδη σωφροσύνες καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά* (402 A) wohl auch, und zwar die allen Zeitaltern gleich nothwendigen Ideale. Ich mache noch besonders aufmerksam auf das *καλῶς παίζειν* 425 A und *παίζειν ἐν καλοῖς* 558 B, mit dem schon die Erziehung des Knaben beginnt. Der Druck der Zeiten, der Zwang der Metaphysik haben ihn von seiner ästhetischen Bahn wieder abgelenkt, und es währte nicht so lange, bis ihre letzte Spur verwischt war. Im VI. und VII. Buch findet der Geist seine Ideale im Jenseits.

So steht das X. Buch als Mittelglied zwischen dem ursprünglichen Entwurfe und jenen beiden spätesten Büchern.

Was dort hochgehalten, die Grundlage aller menschlichen Bildung war, hier mit den Erkenntnissen einer mystischen Dialectik eingetauscht ist, erfährt im X. Buche die schneidende Kritik, die den plötzlichen Eintritt der letzten Phasen des Platonismus begreiflich macht. Es gehörte die überzeugte Sorglosigkeit der Einheitstheorie dazu, um den Unterschied des X. Buches von dem ursprünglichen Entwurf zu übersehen, oder gar in ihm die Stützen zu erkennen, die dessen „in der Luft schwebende" Darstellung tragen. Vielmehr verweht es die ästhetischen Blüthen des Systems in alle Himmelsgegenden, so dass man fruchtlos weiter nach den Spuren des gelobten Landes sucht, wo unter schönen Formen und Sangesweisen das Ideal der Menschheit reifte.

Freilich möchte Plato wieder glauben machen, als ob er keine seiner Ueberzeugungen geändert habe: 607 B *εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν τοιαύτην οὖσαν.* Diese Verleugnung seines Ansichtswechsels ist uns nichts Unerwartetes mehr. Er verwarf damals die überlieferte Dichtung, Homer und die Tragiker, nicht die Dichtung als solche. Er verbot die sittenlosen Erzählungen, aber verhiess: 392 B *τὰ ἐναντία τούτων προςτάξειν ᾄδειν τε καὶ μυθολογεῖν.* Er lehrte die Typen: *ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς* 379 A und gab die erste Eintheilung der Formen der Poesie, um die für seinen Staat geeignete auswählen zu können. Genug, dieser Staat beruhte auf den Wirkungen von Poesie und Kunst, und da er die Ueberlieferung nicht gebrauchen konnte, musste er auf die Dichter der Zukunft reflectiren. Erst in diesem Buche räumt er mit der Dichtung als solcher — als *τρίτον γέννημα ἀπὸ τῆς ἀληθείας.* Wir wollen ihn nicht weiter fragen, wie die Ausnahme der Hymnen und Enkomien begründet sei, und von wem er eine Staatsauslese derselben erwartet haben möge. Denn der Staat wird ihm schon in diesem Buche ein Gleichgültiges. Er hatte eine höhere Wahrheit kennen gelernt, und die unsterbliche Seele, von der er unmittelbar darauf handelt, findet dieses Dasein gar winzig. Auch hieraus möchten wir schliessen, dass es später als das V. Buch mit seinem zuversichtlichen Eudämonismus geschrieben sei. Danach stellen wir als unsere Vermuthung über die Chro-

nologie der Bücher die Reihenfolge auf, I—IV, VIII, IX, V, X, VI, VII.

Teichmüller — Gesch. der Begriffe p. 160 — erklärt das feindliche Verfahren Plato's gegen die Kunst daraus, dass er „dem Individuellen keine ewige Bedeutung beimisst, sondern in diesem immer Fliessenden, wie Seienden nur die sich selbst identische Idee als die bleibende und immanente Wahrheit anerkennt. Alles Individuelle ist ihm nur eine Verhüllung der Idee, die sich in verschiedenen Stufen von dieser Trübung reinigt." Von diesen Sätzen habe ich Nichts im Staate finden können und es wird Teichmüller auch nicht gelingen. Sein Verfahren ist ein bezeichnendes Beispiel für die übliche Methode platonischer Forschung. Alles was zur Sache gehört steht im Staate, der aber den Interpreten zu arm erscheint, um aus sich selber begriffen werden zu können. Der Thatsache, dass in den ersten Büchern nicht die Kunst an sich, sondern die Homer's und der Tragiker bekämpft, im Uebrigen sie selbst als allmächtiges Organon der Sittigung und der wahren Weisheit verherrlicht wird, ist keine Rechnung zu tragen; dass im letzten Buche Zug für Zug ganz andere Beweismomente, als das von Teichmüller angenommene, ihren Unwerth beglaubigen sollen — auch das verdient keine Beachtung. Dass Plato ferner so verschieden in demselben Werke dachte, bei aller Verschiedenheit aber seine Polemik unter dem Druck politischer Ueberzeugungen stand, dass in der Art seiner Beweisführung eine sehr realistische Ursache und Zwecksetzung am Tage liegt, ist gegenüber diesem hyperprincipiellen Zuschnitt seines Systems ein unwesentliches Beiwerk.

Endlich nennt Plato, zur Unterstützung der von der Metaphysik, Psychologie und Sokratik gelieferten Gründe gegen den Werth der Poesie, noch eine historische Instanz: 607 B *παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ ..... μυρία σημεῖα παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων.* Der Verfasser hat bereits in einer früheren Arbeit — Zur Kritik Aristot. Schr. p. 25* — auf diese wichtige Stelle aufmerksam gemacht und einiges Erläuternde dazu gesagt. Hier liegt noch eine grosse Aufgabe für die Forschung und Erkenntniss des griechischen Alterthums vor. Zwei Strömungen des Gedankens sind deut-

lich zu unterscheiden: die eine, welche den überlieferten Glauben in unvergänglichen Schöpfungen verewigt, die andere, welche um eben jenes Glaubens willen diese selbst verurtheilt. In Plato's Staat hat sich der von Alters her befestigte Zwist in grossartigen Formen verkörpert. Wer seiner Bedeutung gerecht werden will, wird nicht sowohl die speculativen Philosopheme seiner Vorgänger — um die er vielmehr unbekümmert war — als alle über den traditionellen Glauben hinausgehenden Erscheinungen des griechischen Lebens zu ihm in Beziehung bringen müssen. Das alte Hellas war nicht so sonnig und weltfroh, wie wir diese Heimath des Classicismus anzuschauen pflegen. Eine durchdringende Gelehrsamkeit hat zwar mit den gegensätzlichen Zeugnissen rückhaltlos abgerechnet: die Zukunft wird darthun, wieviel Vorurtheil dabei im Spiel gewesen ist. Auch die Mystik ist eine angeborene Mitgift der Völker, und dass der erhabenste Denker der Griechen mit ihr endigte, ist eine Aufforderung, den starren Kanon unserer Auffassung des Hellenenthums zu berichtigen.

Die *παλαιὰ διαφορά* ist auch desshalb merkwürdig, weil sie Plato mitten in die sich kreuzenden Bewegungen der Zeitalter versetzt. Mit der Kritik der Staatsformen nahm er Stellung zur Gegenwart, mit der Kriegserklärung gegen die Poesie reicht er der Vergangenheit die Hand, mit seinem eigenen Ideal unterwies er die Zukunft. Dann erst erhob er sich zu einer über aller Zeitlichkeit liegenden Wahrheit, vor der das Erdendasein wie nichtiger Schatten verfliegt. Wohin man ihm folgt, er bleibt der positive, mit dem Geist edelster Erkenntniss gesättigte Denker, der Pfadfinder zum Reich menschheitlicher Ideale. Denn was in den Ideen der spätesten Bücher eigentlich liegt, ist nichts anderes als diese Ideale: das Gute, das Wahre, das Schöne, — Manchem einfältig klingende, in ihrer Einfalt das tiefste Verlangen ungenügend und doch Jedem verständlich ausdrückende Worte. Den Denker dieser Ideale, drückend von einer pseudonymen Dialogik eingeschnürt, wünschten wir wieder zu gewinnen.

Plato's Aufforderung an die Dichter und Dichterfreunde, die Poesie gegen seinen Angriff zu vertheidigen (607 C f.), verhallte ungehört. Uns nimmt das nicht Wunder. Nützlich,

wenn nicht geboten für die Wissenschaft der Gegenwart wäre eine principielle Würdigung des Einflusses der Poesie auf Leben und Staat der Griechen. Der Nachdruck der platonischen Kritik empfichlt diesen Versuch als einen Tribut gegen den Denker, die Wichtigkeit des Problems selbst als einen Dienst, den wir dem Verständniss des Alterthums und der Theorie der Geschichte schulden.

Wem um Gerechtigkeit und sittliche Vollkommenheit zu thun ist — so fährt Plato fort —, der hüte sich vor der Dichtung (608 B); und es wird sich lohnen, da der Tugend ein herrlicher Siegespreis wartet: die Unsterblichkeit.

„Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schliesst sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schluss bilden muss, zu den Belohnungen der Tugend zurückkehrt und uns mehr an das zweite Buch verweiset. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, dass die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurückzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll: so wird zuerst von der Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst in diesem Werke fast schmerzlich würde vermisst haben. Fast eben so wunderbar aber scheint es, dass dieser grosse Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist“, Schleiermacher a. a. O. p. 39.

Mit Ausnahme der Wunderbarkeit, die aber gar wohl zu erklären ist, darf dieser Ausführung nicht zugestimmt werden.

Der von der Unsterblichkeit handelnde Abschnitt soll auf das II. Buch verweisen: dem dort ausgesprochenen Verlangen „sei völlig genüget“. Wo sagt Plato das? Schleiermacher durfte nur sagen: scheint völlig genügt. Denn zunächst ist die Beleuchtung des unsterblichen Gewinns ein Widerspruch mit der Forderung 367 D μισθοὺς δὲ .... πάρες ἄλλοις ἐπαι-

νεῖν. Aber Nichts spricht gegen die Möglichkeit, dass er nach der Lösung seiner eigentlichen Aufgabe — die psychologische Natur der Gerechtigkeit zu bestimmen — die ewigen Folgen der Tugend hinzufügt. Wir wehren uns nur gegen die gesuchte Verknüpfung mit dem II. Buche, die dem unzweideutigen Sinn des Autors Gewalt anthut. Er dachte zuerst, mit der Begründung der Ethik durch die Psychologie abzuschliessen. Wir stehen jetzt vor einem Zusatz, der nach seiner ausdrücklichen Erklärung vorher nicht beabsichtigt war, und, wie sich ergeben wird, auch nicht beabsichtigt werden konnte.

Ferner soll schon der Anfang die Belohnungen in diesem und jenem Leben in Aussicht stellen. Diese Auslegung hat auch Zeller — a. a. O. p. 469, 3 — aufgenommen, der den Schluss des Ganzen (X, 608 ff.) bereits im Eingang (I, 330 D) vorbereitet findet: „Denn wie hier die Erörterung über die Gerechtigkeit, welcher die ganze Ethik und Politik untergeordnet wird, von der Bemerkung ausgeht, dass nur der Gerechte dem jenseitigen Leben ruhig entgegensehe, so kehrt sie dort nach Lösung aller dazwischenliegenden Aufgaben zu diesem ihrem Ausgangspunct zurück, um in dem Ausblick auf die jenseitige Vergeltung ihren erhabenen Abschluss zu finden". Es wurde bereits am Eingang dieser Schrift gesagt, dass das erste Buch einen vorbereitenden Character habe. Die geltenden Anschauungen über die Gerechtigkeit werden geprüft und widerlegt. So motivirt Plato sein reformatorisches Unternehmen, die Tugend als eine innere Bestimmtheit der Seele darzustellen, was *οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν*. Das I. Buch zeigt also nur, was Plato nicht will: nämlich nicht nominale oder partiale Definitionen der Tugend, wie die erste Hälfte des II. Buches zeigt, dass er nicht von dem äusseren Gewinn der Tugend reden will. Uebereinstimmend damit ist im ursprünglichen Entwurfe und seiner Fortsetzung im VIII. und IX. Buche das Glück des Gerechten und Ungerechten als ein diesseitiges, der Seele immanentes dargethan worden. Demnach ist die Unsterblichkeit an dieser Stelle, ich will nicht sagen ein Unerwartetes, aber aus dem Anfange des Werkes sicher nicht Abzuleitendes. Bis zur Zweifellosigkeit ist dies aus folgendem

Umstande zu erhellen. Zeller verweist auf 330 D, wo Kephalos sagt: *οἱ γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσι.* Nun hat Plato im III. Buche die unterweltlichen Mythen als untauglich für seinen Erziehungskanon befunden, weil sie den Muth der Wächter lähmten: 386 B *τἀν Ἅιδου ἡγούμενον εἶναί τε καὶ δεινὰ εἶναι οἴει τινὰ θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἱρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον;* Daher werden die Mythologen angewiesen, *μὴ λοιδορεῖν ἁπλῶς οὕτως τὰ ἐν Ἅιδου, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν.* Selbst mit Schauer verbundene Namen wie Cocytus und Styx werden verboten: 387 C *τὸν δὲ ἐναντίον τύπον τούτοις λεκτέον τε καὶ ποιητέον.* Die Wehklagen über Abgeschiedene beschwichtigt er nicht mit der Hoffnung auf eine Unsterblichkeit: 387 D *τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται.*. Der brave Mensch sei sich selbst genug (*αὐτάρκης*) und bedürfe der Anderen nicht. Dieser Plato hat Nichts von Unsterblichkeit gewusst. Er hätte den Hades für die Bösen, den Himmel für die Guten bestehen lassen. Wenn er beide am Schluss des Werkes herbeizieht, so hat er eben dessen Anfang vergessen, und man wird sich nicht gegen eine Auslegung sperren, die durch die Abfolge sämmtlicher Bücher hindurch sich in gleichartigen Erscheinungen gerechtfertigt hat. So ist es auch zu deuten, dass die erste Erwähnung der Unsterblichkeit den Zuhörern so befremdend ist: 608 D *οὐκ ᾔσθησαι ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; Καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.*

Was aber die Wunderbarkeit betrifft, dass diese wichtige Auseinandersetzung so bündig ausgefallen, so wird sie nach unserer chronologischen Hypothese sich leicht begreiflich machen lassen. Es sind die ersten Argumente, die Plato für die Unsterblichkeit der Seele gefunden hat, und weil sie die ersten waren, genügte dieser enge Rahmen. Das Verhältniss zwischen Wesen und Erscheinung wird am Schluss des V. Buches in vier Capiteln erledigt, und der grosse Dialogiker fand am Anfang des VI. diesen Umfang doch schon gross. Noch kürzer ist die Unsterblichkeit fortgekommen. Aber wie konnte er

mehr geben, als er besass? Das was er gab war keimkräftig genug, um die üppige Baumkrone des Phädon zur Entfaltung zu bringen. Freilich hat Schleiermacher gerade umgekehrt diesen Abschnitt auf den Phädon bezogen; ihm folgten die anderen Interpreten bis auf Zeller, der — a. a. O. p. 700, 2 — die Worte *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ἡ ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν* (611 B) „wie mit Fingern auf weitere, dem Leser bekannte Beweise, welche nur die des Phädon sein können", hindeuten lässt. Ich verkenne das Verführerische dieser Stelle nicht; die zwingende Beweiskraft aber, dass sie auf den Phädon gehen müsse, erkenne ich nicht an und kann auch Zeller nicht so streng behaupten wollen; denn die *ἄλλοι λόγοι* nöthigen in keiner Weise, an platonische Schriften zu denken. Ich will nicht — was schon von Munk, Platon. Schriften p. 320 geschehen — das Befremden des Glaukon bei der plötzlichen Einführung des Dogma noch einmal urgiren; denn Plato vernachlässigt die Wahrscheinlichkeiten der Situation im Verlaufe der politischen Bücher fast bis zur Ungebühr. Wenn ich aber daran erinnern wollte, dass im Phädon 70 C auch von einem *παλαιὸς λόγος, οὗ μεμνήμεθα* gesprochen wird, so sind wir allerdings durch das *παλαιός* vor einer irrigen Auslegung geschützt; doch dieser *λόγος* überliefert auch einen Beweis der Unsterblichkeit, und wer kann darthun, dass die *ἄλλοι λόγοι* des X. Buches nicht ebenso zu verstehen seien? War die griechische Bildung so jung, dass nicht vor Plato — auch abseiten der eigentlichen Kreise der Speculation — *λόγοι* über diese Lehre vorhanden sein konnten? Wissen wir nicht vielmehr, dass dies wirklich der Fall gewesen ist? Plato schliesst das grosse Werk, in dem der Wiederholung ein ergiebiger Spielraum geöffnet ist, mit zwei Capiteln über die eingreifendste aller Lehren. Man wird gezwungen, nach Gründen dieses Missverhältnisses zu suchen. Gedenken wir nur, was er im III. Buche bekennt: Unwissenheit über das Loos der Seele nach dem Tode. Erst in diesem Buche findet er einen Weg, das Dunkel einer unbekannten Welt speculativ zu erleuchten. Es wird nachher dargethan werden, dass auch Sokrates über die Zukunft der Seele im Zweifel geblieben ist: und mit den Lehren dieses Meisters

begann er. Im X. Buche ist er siegreich über ihn hinausgeschritten.

Die Gläubigen des Phädon werden so leicht dadurch nicht überzeugt werden. Sicherer als Gründe wirkt die Macht festgewurzelter Gewohnheit. Ich will nicht jenen Zweifel des Panätius erneuern, dessen häufig gar keine Erwähnung mehr geschieht. Der Widerspruch mit einer andern Nachricht des Diogenes hat eine Untersuchung der Gründe, warum er wohl den Phädon für unplatonisch gehalten haben mag, erlässlich erscheinen lassen. Wenn aber dem Diogenes eine solche Zugkraft beiwohnt, so droht der echten Geschichte der alterthümlichen Ideen eine Gefahr. Ich werde an einer andern Stelle nicht die Unechtheit des Phädon beweisen, sondern nur seine dem Staate nachfolgende Abfassung. Denn für die platonische Frage ist Nichts wichtiger, als die Feststellung des einen Ausgangspunktes: dass der Staat den Reigen der gesammten Dialogik eröffnet.

Susemihl a. a. O. p. 264 äussert sich über den Zusammenhang des in Rede stehenden Capitels mit dem Voraufgehenden folgendermassen: „Dieser Uebergang ist nun aber auch in den früheren Theilen des Werkes und zwar zunächst in der früheren Kritik der musischen Kunst bereits auf das Vollständigste angelegt, indem es einmal neben den Vorstellungen von den Göttern auch die vom Jenseits sind, über deren richtigere Darstellung den Dichtern dort Vorschriften gemacht werden, und indem sodann namentlich diese Erörterungen gerade da, wo die „strenge poetische Gerechtigkeit“ gefordert wird, den Tugendhaften nie unglücklich erscheinen zu lassen, abbricht, weil der Beweis für die Richtigkeit hiervon noch rückständig ist. Dieser ist nun aber mit dem Schlusse des neunten Buches bereits wirklich geliefert und zwar so, dass den Forderungen des Glaukon und Adeimantos diese Glückseligkeit rein an sich und ganz abgesehen von den Folgen der Tugend nachzuweisen, volles Genüge geleistet ist. Nachdem dies aber geschehen ist, durfte, ja müsste Sokrates, auf den von Glaukon selbst an die Spitze gestellten Satz, dass ein wahres Gut sowohl an sich, als auch in seinen Folgen ein solches sei, zurückkehrend, auch die letzteren in Betracht

ziehen.“ Das harmonistische Extrem, welches das offenbar einander Widerstrebende vollständig auf einander angelegt sein lässt, mag man von dem Standpunkt unserer platonischen Forschung verzeihlich finden. Aber die Vernachlässigung von Wortlaut und Sinn der einzelnen Bücher lässt sich damit nicht rechtfertigen. Dem Dichter wird im III. Buche vorgeschrieben, von den Grauen des Hades zu schweigen, eher das Gegentheil davon zu erzählen. Von dem Leben jenseits des Grabes sagt Plato nichts Anderes als: *τὸ τεθνάναι οὐ δεινόν*. Im X. Buche ist die Dichtung suspendirt, ist der Hades eine Stätte unmenschlicher Martern; da erwartet den Bösen die Vergeltung, während der Tugendhafte zur Seligkeit eingeht. Auf den Beweis, dass der Gerechte nie unglücklich ist, war nicht bis zum IX. Buche zu warten, da er bereits am Schluss des IV. Buches geliefert ist. Sokrates hatte endlich gar keine Veranlassung auf die Folgen der Tugend zurückzugreifen, da zuerst Glaukon erklärte: 358 B *ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι, τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν.* Und ebenso Adeimantos: 367 D *μισθοὺς δὲ ... πάρες ἄλλοις παραινεῖν.* Das geben wir zu, dass Sokrates auf die Folgen zurückkommen durfte, nicht aber dass er es musste. In den beiden Reden des Glaukon und Adeimantos im II. Buche, in der ganzen Kritik der Dichtung ist ersichtlich, dàss Plato mit der volksmässigen Religion auf schlechtem Fusse stand. Daher lässt er einschärfen, dass die Tugend nicht nach deren streitigen Gesichtspunkten, sondern als das *αὐτὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐνόν* betrachtet werden solle. Darin liegt sein Verdienst: an und für sich, ohne Rücksicht auf diesseitige und jenseitige Verheissungen will er das Wesen der Sittlichkeit feststellen. Wir halten es gewiss nicht für einen Fehler, dass er der rein psychologisch gehaltenen Ethik am Schluss des Werkes eine theologische Stütze gab: nur fordert eine strenge Interpretation das Zugeständniss, dass dies nicht in seinem ursprünglichen Plane vorgesehen war. Er würde auch mit dem nur guten Gotte seines ersten Entwurfs collidirt haben; denn göttliche Mächte walten über den Schrecknissen und Seligkeiten seines neuen Jenseits. Und dieser Schlussmythus geht mit einer

leichten Wendung an dessen Glückszuständen vorüber; aber das Grauenerregende malt er mit einer beinahe zelotischen Phantasie.

Die Beweisführung von der Unsterblichkeit der Seele gründet sich auf die Ontologie. Ich kann dem, was die anderen Interpreten darüber gesagt haben, nur Eines hinzufügen: so positiv, wie das Moment der unzerstörbaren, jeden Gedanken des Todes von sich ausschliessenden Lebenskraft im Phädon geltend gemacht wird, kommt es im Staate nicht zum Ausdruck. Es ist geboten, darauf ein Gewicht zu legen. Das X. Buch versucht den Nachweis, dass weder äussere Einwirkungen noch inneres Geschehen der Seele Untergang bringen können. Der Idee eines unauflöslich mit ihr verbundenen Lebens geschieht keine Erwähnung. Die negative Haltung des Beweises — aus der allerdings die ontologische Position des Phädon ohne Schwierigkeit zu ziehen war — begünstigt die von mir angenommene Datirung des Staates.

Konnte Plato überhaupt diese Position so umstandslos ziehen? Der Verfasser des Staates war sehr im Nachtheil gegen den Verfasser des Phädon. Er hatte mit einer Untersuchung über die Seele begonnen, in frohem Glauben an ein auf der Erde zu verwirklichendes Glück: die niederen und höheren Seelenvermögen traten in eine innere Harmonie, die das Lebensprincip eines vollkommenen Gemeinwesens wurde. Seine Seele war vielgestaltig; aus der Verbindung ihrer Formen schürzte er die Einheit seiner höchsten Tugend. Bewundernd stand er vor seinem eigenen Werke, wo die Begierden in dem Process des sittlichen Lebens gezügelt waren. Als er allmählich von dieser imaginären Wirklichkeit zu der geglaubten des Jenseits hinaufstieg, entstand die Frage, was die niederen Vermögen — werthvolle Kräfte in seinem Staat, der zu ihrer Leitung die Wächter in Mühen und Entbehrungen grosszog — mit der Unsterblichkeit gemein hätten. Der Unsterblichkeitstheoretiker des X. Buches redet aus den Fesseln seiner eigenen Vergangenheit: 611 B *οἷον δ᾽ ἐστὶ (ἡ ψυχή) τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ᾽ οἷόν ἐστι καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον*

ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον ...... 612 A *καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως· νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη, ὡς ἐγῷμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν.* Wo hat er das Räthsel gelöst, wie das *πολυειδές* des IV. und das *μονοειδές* des X. Buches mit einander bestehen? Er konnte es gar nicht; denn die *δικαιοσύνη* beruhte auf dem *πολυειδές*. Er stellt seine Ahnung im X. Buche harmlos neben das System des ursprünglichen Entwurfs, unbekümmert um die Kluft, die beide in Wirklichkeit trennt. Aber so vorsichtig ist er doch, das neue Prädicat nicht geradeswegs von der Seele zu behaupten: wer sie in ihrer wahren Natur erblicken kann, werde sehen, wie es mit ihrem *μονοειδές* oder *πολυειδές* bestellt sei.

Glücklicher stand dagegen der Verfasser des Phädon. Susemihl — a. a. O. p. 267 — hat in Bezug auf dessen chronologisches Verhältniss zum Staate geglaubt, „jede noch etwa mögliche Ausrede werde durch die Thatsache niedergeschlagen, dass jene Beweise im Phädon eine aufsteigende Stufenfolge bilden, und dass folglich ein Argument, welches die Schlusswendung derselben nur in ausgebildeterer Form enthält, nicht vor den Anfang, sondern vielmehr an das Ende dieser Reihe gestellt werden könne.“ Sowohl die „aufsteigende Stufenfolge“ als der daraus gezogene Schluss unterliegen den gewichtigsten Bedenken. Ich will dagegen erinnern, dass die Beweise des Phädon mit dem anheben, was das X. Buch noch als einen frischen Fund erkennen lässt: 611 D *τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν· ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν* ...... *εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἵα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη.* Die *ὁμιλίαι* mit dem Göttlichen hat der Phädon zu dem philosophischen Sterbenwollen — eine dem Staat nicht bekannte Auffassung — umgedeutet. Wer sich an diese Theorie der *ὁμιλίαι* hielt, konnte mit dem Begriff der in sich einigen unsterblichen Seele anheben und mit ihr endigen. Wer dagegen das System des ursprünglichen Entwurfs gedacht und das X. Buch mit ihm zu Theilen Eines Werkes gemacht hat, hatte mit dem *μονοειδές*

einen gar schweren Stand. Auf ein Hilfsmittel der Erklärung müssen wir verzichten, es sei denn, dass die Vorstellung eines Wachsens und Umbildens der Gedanken im Staat als ein solches anzusehen ist.

Indess würde man Susemihl Unrecht thun, ihm die Vernachlässigung dieses Gesichtspunktes vorzuwerfen. Denn er findet — a. a. O. p. 268 — dass im Phädon „jedes Eingehen auf die drei Theile derselben (der Seele) und eben darum auch auf die Frage, auf welchen oder auf welche von ihnen oder ob auf alle die Unsterblichkeit sich erstrecke, überhaupt gerade recht geflissentlich noch vermieden wird, so dass von einer weiteren Ausführung der vorliegenden Stelle des Staates dort vielmehr nur das gerade Gegentheil gefunden werden kann." Ich will nicht vom Phädon reden, dessen Behandlung bei ihm ich an einem andern Orte zergliedern werde. Kann aber Susemihl, der der Harmonie des Staates mit so rastlosem Eifer nachspürt, einen erdenklichen Grund angeben, warum am Schluss des IX. Buches das *πολυειδές* der Seele nicht etwa geflissentlich verschwiegen, sondern mit einem „ganz vernachlässigten und fast rohen Bilde" (Schleiermacher) bis zur Handgreiflichkeit in die Anschauung tritt, warum im VIII. und IX. Buche gerade die Vielköpfigkeit der Begierden den Cyklus der schlechten Staatsformen hervortreibt? Und zwölf Kapitel weiter stehen wir vor dem *μονοειδές*!

Schon Steinhart — a. a. O. p. 263 — hat den Boden, den Plato mit diesem Beweise betritt, „schlüpfrig" gefunden. Mit Recht erinnert er, dass die Einfachheit der Seele neben ihrer Dreitheilung durch die störenden Einwirkungen des Körpers (611 C *ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας*) nicht begreiflich zu machen sei. Das ureigene Wesen der Seele, das sich dem äusseren Angriff in unzerstörbarer Lebenskraft widersetzt, kann nicht durch körperliche Einflüsse zu einem Vielförmigen umgewandelt werden. Plato hatte eben die Unsterblichkeit gesichert — da überrascht ihn die Erinnerung an die trichotomische Seele. Wäre der Phädon vorausgegangen, so blieb ihm Zeit, das wichtigste Problem der Philosophie mit seinen psychologischen Lehren in Einklang zu setzen. Einem Denker, wie ihm, müsste man wenigstens den speculativen Ver-

such zutrauen: und er wäre unzweifelhaft besser ausgefallen als der leibliche deus ex machina, den er zu schreiendem Missklang auf die Bühne zieht. Er hat sich späterhin — im VII. Buche — besser zu helfen gewusst: 518 D *αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν.* Da blieb die Denkkraft als ein Unzerstörbares bestehen; alles übrige „sogenannte“ Seelische wird auf eine ungenannte tabula rasa eingezeichnet, wie die Tugend, so auch wahrscheinlich die Untugend. Diese Eintheilung — der Geist der unsterblich ist, ein psychisches Substrat der sittlichen Eigenschaften und ein Körper, die beide zum künstlich Gebildeten oder natürlich Werdenden zählen — war ihm damals noch unbekannt.

Ebenso richtig bemerkt Steinhart — a. a. O. —, dass dieser Beweis auf der Annahme eines Dualismus von Leib und Seele beruhe. Daran schliessen wir unsere Argumentation. Nach dem II.—IV., VIII., IX, V. Buche kann von einem Dualismus nicht gesprochen werden. Wo er erscheint, liegt er in der Seele selber als Widerstreit ihrer eigenen Vermögen. Sonst ist die Seele zwar das Bevorzugte, der Körper aber nicht das Geringzuschätzende. Der ästhetische Eros erfreute sich der schönen Gestalt, die Gymnastik wird durch Vermittlung des Körpers ein unentbehrliches Werkzeug der Seelenbildung. Hier im X. Buche beginnt der wirkliche Dualismus, der der Seele eine andere Heimat giebt. In dem Bilde des entstellten Meergottes hat die platonische Materie ihr erstes Ecce homo gefunden.

Es wurden zuvor die Gründe genannt, aus welchen das X. Buch dem V. zu folgen, dem VI. und VII. vorherzugehen schien. Die Kritik der Dichtung — nicht mehr der hellenischen, sondern der Dichtung an und für sich — vermittelte den Uebergang zu einem System, welches mit dem Werth der *μουσική* brach, d. h. zu den beiden spätesten Büchern. Diese Kritik beleuchtet das Material der Bildung, welche ihren Ersatz in der Dialektik finden soll. Die Lehre von der Unsterb-

lichkeit vermittelt denselben Uebergang, indem sie die bevorzugte Natur des Organs an das Licht stellt, welches, ewig wie es ist, ewig seiende Objecte zum Gegenstand seiner Erkenntniss bekommen soll.

Nun haben wir früher die eigentliche Bewegungsachse des Werkes in dem Schluss des V. Buches gefunden. Da versuchte die Metaphysik ihren ersten unvollkommenen Aufflug. In dem X. Buche findet sich, objectiv auf die Erkenntniss, subjectiv auf das Erkennende bezogen, ein deutlich characterisirtes Mittelstadium. Auch die Form der Darstellung hält sich noch frei von dem eigenthümlichen Dämmerlicht, das über den letzten dialectischen Büchern schwebt: Plato hat noch einen Fuss in dieser Welt und glaubt an die Gerechtigkeit. So lernen wir den Gang des platonischen Gedankens verstehen, ehe er die Staffeln der Mystik betrat.

In den mit durchsichtiger Klarheit geschriebenen Platonischen Forschungen von Schulthess ist p. 57 behauptet worden, dass Plato's Lehren in Ansehung der Seele in zwei successive Phasen zu theilen seien, die sich zeitlich ausschliessen: „Nun findet sich aber, dass er die Dreitheilung der Seele in einigen Dialogen annimmt, deren Abfassung unbestritten in ein höheres Lebensalter fällt, in der Politeia und dem Timäos; Anklänge und Nachklänge giebt es auch noch in den Gesetzen, die unter den vollendeten Werken anerkannt das späteste sind. Somit gehört die Dreitheilung in die zweite, in die spätere Epoche, und es liegen in derselben — soweit das sichere Resultat — Phädros, Republik, Timäos, Gesetze.“ Es bedarf nicht vieler Gegengründe. Die verschiedenen Phasen der Seelenlehre liegen im Staate selbst; alle anderen Dialoge knüpfen bald an die eine, bald an die andere. In dem ursprünglichen Entwurf, dem VIII. und IX. Buche ist Trichotomie, im X. ist das *μονοειδές* als Postulat, im VII. als Axiom. Der Phädon knüpft an das X. Buch, aus dem er mit dem Kern seiner Beweise auch das *μονοειδές* entlehnt. Schulthess hält zwar alle die Hypothesen für hinfällig, welche den Phädon später als irgend einen der genannten vier Dialoge ansetzen. Vielleicht wird ihm jene eine Thatsache einen Zweifel über sein Verdict erwecken.

Wie bildet sich aus dem *πολυειδές* das *μονοειδές*? Schulthess nimmt die umgekehrte Reihenfolge an; aber die Begründung sollte ihm schwer fallen. Plato begann mit dem wirklichen Leben auf Grund der *φύσις* und einer exacten Untersuchung der Seele: das ergab das *πολυειδές*. Er erhebt sich zum Jenseits, wohin er die gemeinen Begehrungen nicht mitnehmen kann: das ergab die Forderung des *μονοειδές*. Er siedelte sich endlich ganz in einem transscendenten Dasein an: das ergab das System des *μονοειδές*. Nur das *φρονεῖν* hat, als eine göttliche Kraft, das ewige Sein.

Nach dem, was zum VII. Buche bemerkt worden ist, wird meine Auslegung der dritten Form des *μονοειδές* nicht missverstanden werden. In seinem eigentlichen Sinne würde der Ausdruck nicht zutreffend sein. Die Seele *κατ' ἐχοχήν*, die einige, gottverwandte ist ein *μονοειδές*; neben ihr ruhen Kräfte *ἐγγὺς τῶν τοῦ σώματος* (518 D). Plato wagte nicht, von dem Ganzen der Seele die Einheitlichkeit zu prädiciren, ebenso wenig den niederen Kräften die Seelennatur abzustreiten: er begnügt sich das Organ des Ewigen als ein Einiges für sich hinzustellen. Ueber die Bestimmung der anderen und ihr wirkliches Verhältniss zu diesem einen liess er der folgenden Speculation durch seine Unbestimmtheit einen unerschöpflichen Spielraum.

Dürfen wir versuchen, Plato's eigentlichen Gedanken in dem dritten Stadium zu errathen, so liesse sich Folgendes sagen. Zu dem intelligiblen Wesen des Menschen gehört nur das einige Erkenntnissvermögen; zu diesem tritt ein seelenartiges Substrat, auf den Zweck berechnet, den Geist auf der Erde, wo er für eine Spanne weilen muss, Wurzel fassen zu lassen. An sich von neutraler und receptiver Natur, gewährt es die Möglichkeit, dass die sittlichen Eigenschaften ihm eingebildet werden (518 D *τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν*).

Ganz entgegengesetzt ist das System des IV. Buches, in dem das intelligible Wesen des Menschen (die *φύσις*) auf der Rangfolge aller seiner Kräfte und deren durch den Willen herzustellenden Harmonie beruhte: 443 D *τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον*

ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη. Nicht gleichwerthige, aber gleichwesentliche Kräfte treten zur Harmonie der φύσις zusammen. Sie fordern sich gegenseitig wie die Töne eines Accords.

Es kann daher Zeller — a. a. O. p. 717 — nicht eingeräumt werden, dass Plato sich die Frage, wie eine Dreitheilung der Seele mit der Einheit des Seelenlebens bestehen könne, „ohne allen Zweifel gar nicht bestimmt vorgelegt hat.“ Das ἕνα γίγνεσθαι ἐκ πολλῶν ist zwar nur eine Forderung, die ἁρμονία νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης nur ein Bild: aber das Bestreben, der vielförmigen Seele, deren empirische Erscheinung ihn bei seinen Landsleuten so anwiderte, die in der φύσις gegründete, aus der φύσις zu entwickelnde Einheit zurückzugeben, liegt in ihnen wie in dem ganzen IV. Buche sehr klar am Tage. Und dass man ihn nicht tadele, wenn er den letzten Grund, aus dem das innere Leben sich gestaltet, nicht besser als mit dem Namen φύσις zu bezeichnen vermochte. Wir haben ihn ebenso wenig gefunden und reichen nur mit subtilen Theorien, nicht mit überlegenem Verständniss über das räthselhafte Ich des eigenen Wesens hinaus. Plato bemühte sich zu erkennen was alles in der Seele lag; vom Schlusse des V. Buches ab wiederholt er dasselbe Verfahren mit dem Erkenntnissvermögen, das von der δόξα aufwärts zu immer geistigeren Potenzen steigt. Er hatte eben mehr Empirie als wir glauben. Er erinnert dabei an Kant, der das einheitlich Gedachte und Empfundene in eine empirische Vielheit aufgelöst hat. Die Fichte'sche Ergänzung war gewiss ein Postulat der Wissenschaft: aber der Denker des kategorischen Imperativs hat dieses Postulat auch mit vollem Bewusstsein erkannt. Nur wollte die methodische Untersuchung ihn nicht über jene Vielheit hinausführen, die er mit seinem intelligiblen Wahrspruch zu bannen unternahm. Niemand wird hier die platonische Analogie verkennen: vielförmig in der Erscheinung, ist die wahre φύσις der Seele Eines. Die Correspondenz des Dreiständestaates hält ihn bei dem

πολυειδές fest; der Aufschwung zum unsterblichen Leben zieht die intelligible Einheit hervor. Die Erscheinung muss weichen Angesichts des ewigen Seins, wohin das Grundverwandte der wahren Seelennatur als zum Orte seiner metaphysischen Bestimmung eilt.

Wir könnten daher Nichts einwenden, wollte man Eine wesentlich gleiche Grundansicht in allen Abschnitten des Staats annehmen: die einer intelligiblen Seelenkraft, welche zuerst die Ordnungen des irdischen Lebens umgestaltet, später zu dem Sitze ihres überirdischen Ursprungs vordringt. Indess wäre es verfehlt, die ebenso wesentlichen Verschiedenheiten wegzuleugnen, die in den einzelnen Phasen des Systems zum Ausdruck kommen. Wie beständig er auf der Fährte des Intelligiblen in und über uns bleibt, so wechselnd sind die Verhältnisse, in denen es zur empirischen Welt begriffen, so wechselnd die endliche Bestimmung, die der Seele von ihm zuerkannt wird.

So versuchen wir die Stellung des X. Buches zum VII. folgendermaassen zu bestimmen. In jenem herrscht die moralische Tendenz, die demgemäss mit einem Weltgericht abschliesst. Schon dadurch verkündet es sich als Fortsetzung des ursprünglichen Entwurfs. Im VII. Buche ist die Ethik abgestreift, und reine Erkenntniss ist das Ziel des Geistes. Das eine macht die Welt zu einem Schauplatz sittlicher Processe; das andere schafft eine Welt intelligibler Wesenheiten. Das eine schliesst für den Idealstaat den Horizont auf, von dem sich die zukünftigen Geschicke der Menschen entzückend oder erschreckend abheben; das andere lenkt den Blick der Menschheit auf ein wunderbar geheimnissvolles Dasein, wo die Gottheit über unseren Idealen thront. Jenes erinnert uns an die christlichen Vorstellungen, wo Himmel und Hölle Segen und Grauen verbreiten: dieses ist eine ureigene Speculation, die Verkörperung eines tiefgewurzelten Erkenntnissdurstes, der die eudämonistischen Kränze der Tugend verschmäht, weil er befriedigt in dem Schooss der Gottheit ruht. Das eine nimmt eine Idee des neuen Testaments voraus, das andere ist das griechische Analogon des Faust: dort Heiligung, hier Erkenntniss. Die verborgensten Kräfte des Menschen, Ideale

der Sittlichkeit und Wahrheit zu erzeugen, haben — jenes in dem einen, dieses in dem anderen — einen unvergleichlichen Ausdruck gefunden.

Die von Teichmüller in seiner neuesten geistvollen Arbeit dargelegten Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele sind eben von Zeller — a. a. O. p. 703, 2 — summarisch gewürdigt worden. Wir pflichten ihm bei und fügen nur ein Wort über die specielle Bemerkung Teichmüller's zu dem Beweise im Staat hinzu. Gesch. der Begriffe p. 130: „Dieser Beweis berührt, wie man sieht, die Individualität der Seele gar nicht und kann darum die Lehre von einer individuellen Unsterblichkeit nicht begründen sollen. Sein Resultat ist bloss dies, dass die Seele aus dem Bereich des Vergehenden ausgeschieden wird, d. h. die Seele zu dem idealen Factor, welcher das Immerseiende ist, gerechnet werden muss. Ob dieses Immerseiende aber in einer Pluralität von Seelen auch abgesehen von der menschlichen Erscheinung besteht, wird dadurch auch nicht von ferne angedeutet.“ Wie, wenn es gar nicht erst anzudeuten war, weil es sich von selbst verstand? Oder wäre diese Frage ungereimter als die Annahme einer nicht individuellen Fortdauer, die ebenso wenig von ferne angedeutet ist? Teichmüller huldigt dem harmonistischen Brauch, eine Zahl von Stellen aus einer Zahl von Dialogen herauszunehmen und, unbekümmert um den sonstigen Zusammenhang der Dialoge, eklectisch zu vergleichen. Ich mache ihm nicht zum Vorwurf, was in dem gegenwärtigen Standpunkt der platonischen Forschung gegründet ist. Aber das durfte er doch nicht verschweigen, dass unmittelbar dem Beweise die Worte folgen: 611 A ἐννοεῖς, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί· οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους. Das ist sicher eine sehr deutliche Pluralität. Auch das nicht, dass unmittelbar vorher die Unsterblichkeit als ein ἆθλον ἀρετῆς (608 C) genannt wird. Ein Lohn, der sich in dem Bilde einer zusammenfliessenden Unendlichkeit darstellt, ist kein Lohn. Auch das nicht, dass der Schlussmythus die Individualität gleichfalls aufrecht erhält. Davon will ich nicht reden, dass neun Bücher vorhergehen, in denen auch der geringste Anhalt für die Hypothese Teichmüller's fehlt, dagegen überall mit

zweifelloser Deutlichkeit die Individualität der Seele in und über dem Naturlauf gelehrt wird. Sein vermeintliches Beweisprincip ist ausserdem gar nicht dem Staat entnommen, und würde bei einiger Rücksicht auf denselben jedenfalls eingeschränkt worden sein: darum streiten wir ihm, auch ohne alle Gründe, die Tragfähigkeit für die Kritik seines Inhalts ab.

Ein grosses Verdienst hat das Teichmüller'sche Werk — auch abgesehen von seiner klaren und umsichtigen Forschung — uns über die Natur der sogenannten platonischen Dialogik die Augen zu öffnen. Teichmüller hat es verstanden, den Aristoteles aus dem Plato herauszuconstruiren. Nach unserer Ansicht ist das von vornherein unmöglich, weil eine empirische Speculation nicht aus einer transscendenten abgeleitet werden kann. Die aristotelische φύσις ist der Naturbegriff des Physikers, die platonische φύσις der Naturbegriff des idealistischen Sittenlehrers. Beide Denker stehen wie zwei Welten, jeder in eigenthümlicher Grösse, nebeneinander. Die „platonische“ Dialogik ist die Brücke zwischen beiden, ein Herabfall vom Transscendenten und missglückter Versuch, es mit der Erscheinung zu verbinden. Zur Herstellung dieser dialectischen Temperatur erborgte sie die Hülfsmittel vom Peripatos: hinc illae lacrimae.

Ueber den letzten Abschnitt des Buches habe ich zunächst in Bezug auf die Interpretation des astronomischen Theils Folgendes zu bemerken.

Boeckh hat Kl. Schr. III p. 296 f. gegen Grote's Theorie von der Drehung der Erde und der Weltachse als bewegendem Cylinder Stellung genommen; wie immer mit so überlegenem Urtheil und Wissen, dass ich nur mit Zaudern meine Bedenken geltend mache. Vollständig überzeugt von dem Irrthum, den jene erste Annahme in sich schliessen würde, ist mir die Unstatthaftigkeit der zweiten doch nicht einleuchtend geworden.

Boeckh nennt Plato einen mathematischen Mann — p. 296, 297, 309 —, dem eine sich drehende Achse ein Unding gewesen sein müsse. Als Hülfsmittel, um etwaige Widersprüche mit streng mathematischer Anschauungsweise zu beseitigen, dient ihm der mythische Tenor der Schlusscapitel (p. 310, 313).

Ich darf mich nicht auf die eigenen Auseinandersetzungen über das VII. Buch berufen, wo sein mathematischer Sinn in wenig günstiger Beleuchtung erscheint — denn dieses Buch ist später geschrieben: aber ist es ein Zeugniss für den Mathematiker, dass er seine Vorstellungen von der Bewegung des Himmels so mythisch färbt? Der ganze Schluss ist ein Document phantasievollen Anschauens, nicht eines mathematischen Denkens.

Ich halte mich an drei Bestimmungen, die ich nach ihrem einfachen Wortsinn interpretire.

616 C *ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς· οὗ τὴν μὲν ἠλακάτην τε καὶ τὸ ἄγκιστρον εἶναι ἐξ ἀδάμαντος, τὸν δὲ σφόνδυλον μικτὸν ἔκ τε τούτου καὶ ἄλλων γενῶν.* 617 C *καὶ τὴν μὲν Κλωθὼ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφοράν.* Daraus is ersichtlich, erstens, dass Plato durch den *ἄτρακτος* den Himmel bewegen lässt. War er so mathematisch, warum sagte er nicht statt *δι' οὗ*: *περὶ ὅν*? Zweitens, dass er mit der Materialität die körperliche Natur der Achse deutlich bezeichnen wollte. Drittens, dass er unter der Hülfsleistung der Parze einen vermehrenden oder regelnden Bewegungsimpuls der Achse selbst verstand.

Dass Plato die Unbeweglichkeit der Achse eines bewegten Körpers sehr wohl kannte, ergiebt folgende Stelle: 436 D *Οὐκοῦν καὶ εἰ ἔτι μᾶλλον χαριεντίζοιτο ὁ ταῦτα λέγων, κομψευόμενος, ὡς οἵ γε στρόβιλοι ὅλοι ἑστᾶσί τε ἅμα καὶ κινοῦνται, ὅταν ἐν τῷ αὐτῷ πήξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται, ἢ καὶ ἄλλο τι κύκλῳ περιιὸν ἐν τῇ αὐτῇ ἕδρᾳ τοῦτο δρᾷ, οὐκ ἂν ἀποδεχοίμεθα, ὡς οὐ κατὰ ταὐτὰ ἑαυτῶν τὰ τοιαῦτα τότε μενόντων τε καὶ φερομένων, ἀλλὰ φαῖμεν ἂν ἔχειν εὐθύ τε καὶ περιφερὲς ἐν αὐτοῖς, καὶ κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι, οὐδαμῇ γὰρ ἀποκλίνειν, κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι.* Er fixirt die Anschauung nicht mathematisch, aber er hat sie. Man vergleiche damit die bis auf die Terminologie ähnliche Stelle, die Boeckh p. 296 aus Theodosius Sphaeric. I. ausgezogen hat. Was hinderte ihn, dieselbe Vorstellung des *εὐθὺ μένειν* auf die Weltachse zu übertragen? Er hatte keine Bewegungskräfte. Physikalische Kräfte waren ihm unbekannt.

Er lässt den Umschwung durch die *Ἀνάγκη* hervorrufen, als deren Werkzeug er die im Schoosse der Nothwendigkeit kreisende Spindel nennt (617 B *στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν*).

Grote — Platon's Lehre von der Rotation der Erde, übers. von Holzamer p. 8* — hatte über eine Aeusserung des Proclus in seinem Commentar zum Timaeus (IV. p. 282 A *τὸν δὲ ἄξονα μίαν θεότητα συναγωγὸν μὲν τῶν κέντρων τοῦ παντὸς, συνεκτικὴν δὲ τοῦ ὅλου κόσμου, κινητικὴν δὲ τῶν θείων περιφορῶν*) die Bemerkung gemacht: „In vielen Punkten erklärt er dies richtig, aber er unterlässt zu bemerken, dass die Achse ausdrücklich als sich umdrehend und als die Umdrehung der peripherischen Substanz verursachend beschrieben wird.“ Boeckh findet p. 296, dass das an Proclus Getadelte gerade Lob verdiene. Merkwürdiger Weise citirt er p. 301 dieselbe Stelle und erklärt — zu *κινητικὴν δὲ τῶν θείων περιφορῶν* — dass es schwerlich gebilligt werden könne. Boeckh sah also ganz richtig, dass Proclus das kinetische Princip in die Achse verlegt, was Grote nicht mit der nöthigen Deutlichkeit ausgesprochen schien. Aber ich frage, wie eine Achse, die nicht mathematisch ideell, sondern als diamantene Welle beschrieben ist, Anderes bewegen soll, wenn sie sich selbst nicht bewegt?

Den über die Bedeutung des *ἄτρακτος* gegebenen Erörterungen kann ich nicht folgen: p. 312 „*Ἄτρακτος* ist hier das ganze Spinnwerkzeug, indem derselbe den *σφόνδυλος* und die *ἠλακάτη* umfasst. Dies hat schon Buttmann vollständig eingesehen, nicht minder in der Hauptsache Martin (zu Theon S. 362), der die Weltachse unter der *ἠλακάτη* (fusi virga) versteht, unter dem *ἄτρακτος* (fusus) aber caelum ipsum. Und diese Bedeutung des *ἄτρακτος* nahm auch Plotin an, Enn. II, 3, 9: „*Πλάτωνι δὲ ὁ ἄτρακτός ἐστι τό τε πλανώμενον καὶ τὸ ἀπλανὲς τῆς περιφορᾶς.*“ Ich weiss nicht, wie dies mit dem Text zu vereinbaren ist. Martin hat seine Auslegung nicht begründet, und Plotin darf man nicht folgen, weil er diese Stelle aus dem Timäus interpretirt. Und welcher Vergleich lässt sich denken zwischen einem ganzen Spinnwerkzeuge und dem Himmel? Der Himmel soll durch das Werkzeug bewegt

werden, kann es daher nicht selber sein. Plato nahm seine Zuflucht zur Spindel, um eine Vorstellung von der Bewegungsmaschinerie der Sternenwelt zu bilden. Diese Spindel — wir würden etwa sagen diese Welle —, die aus der *ἠλακάτη*, ihrem geraden Theil, und den knaufförmig sich um ihre Spitze liegenden Aufsatz der *σφόνδυλοι* besteht, lässt er den Umschwung der Sphären hervorbringen.

Boeckh übersetzt p. 313 die Stelle 616 C *ἐκ δὲ ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς*: „von den Polen, den festen Punkten aus spanne und dehne sich der ganze Weltkreis, die ganze bewegte Weltsphäre, in der auch alle inneren Kreise eingeschlossen sind; durch die Bewegung der Gesammtsphäre werden alle Umkreisungen bewirkt, indem nämlich dem *ἀπλανής* auch die inneren Kreise in ihren Spiralen folgen.“ Ich übersetze: von seiner Spitze her erstreckt sich die Spindel der Nothwendigkeit, vermittelst deren sich alle Umkreisung vollzieht, und finde diese Vorstellung wohl verständlich. Dagegen ist man — ganz abgesehen von den letzten aus dem Timäus entlehnten Daten — bei Böckh völlig im Unklaren, woher er die Gesammtsphäre, welche die einzelnen Umläufe bewirkt, genommen habe. Nicht nur widerspricht seine Deutung dem Texte: sie lässt auch die offenbar zur Veranschaulichung des Sachverhalts herangezogene Spindel unerklärt. Eine Spindel, die sich aus Stange, Haken und Knauf zusammensetzen soll, ist doch kein passendes Bild einer Gesammtsphäre. Ueber den Versuch Schleiermacher's a. a. O. p. 399 diese Aehnlichkeit zu deuten, hat sich Boeckh nicht ausgesprochen; den Verfasser lässt er rathlos. Warum hat Schleiermacher den Text wörtlich übersetzt und in den Anmerkungen einem Gedanken fremder Herkunft Raum gegeben?

Was hätte Plato nach der Uebersetzung Boeckh's eigentlich gesagt? Dass von dem Pol des Himmels sich „die ganze bewegte Weltsphäre“ dehne, d. h. dass von dem Himmelspol sich der Himmel erstreckt: und dieser Himmel im Bilde eines Spinnwerkzeuges. Das wäre eine Tautologie, gepaart mit einer unverständlichen Metapher.

Der Unterschied, den Boeckh zwischen *ἠλακάτη* und *ἄτρακτος* annimmt, ist ungerechtfertigt. Wer das ganze Spinnwerkzeug als *ἄτρακτος* bezeichnet, fasst dabei seinen wichtigsten Bestandtheil in das Auge. Bediente sich Plato der Freiheit des Sprachgebrauchs, so war ihm dieselbe Rücksicht zuzutrauen. Warum hatte er auch nichts Anderes von dem *ἄτρακτος* namhaft gemacht, als diesen selbst mit seinen drei Theilen? Glaubt aber Boeckh p. 312, dass der mit dem *ἄτρακτος* verbundene Begriff der Bewegung für seinen Unterschied von der *ἠλακάτη* spreche, so halten wir entgegen, dass die genaue Bezeichnung das Wort nothwendig forderte, denn nicht nur die *ἠλακάτη*, sondern auch die *σφόνδυλοι* sollen sich bewegen: daher nahm er das Wort, welches als Ganzes diese Theile in sich begriff.

Nun ist damit die Schwierigkeit allerdings nicht aufgehoben; die grösste bleibt ungelöst zurück. Die *ἠλακάτη* ist durch den achten *σφόνδυλος* hindurch getrieben (616 E *ἐκείνην δὲ διὰ μέσου τοῦ ὀγδόου διαμπερὲς ἐληλάσθαι*); mit dieser achten Sphäre sollen die sechs inneren eine von der *ἠλακάτη* verschiedene Bewegung haben. Die Welle muss also den von ihr bewegten Kreisen einen ihrer eigenen Bewegung entgegengesetzten Impuls geben. Böckh's Deutung des *ἄτρακτος* würde über dieses Hinderniss hinwegheben. Wir können ihr aber nicht zustimmen, weil sie die Gesetze der Interpretation nicht festhält: daher bleiben wir vor dem Räthsel stehen.

Ich erlaube mir noch eine, vielleicht gewagt scheinende, Vermuthung vorzutragen, will aber nicht sagen, dass Plato so geschrieben hat. Die wandernden Seelen kommen von der Wiese nach vier Tagen in Angesicht eines Lichtes, das Himmel und Erde verbindet: 616 B *ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ Ἴριδι προσφερῆ.* Ein gerades Licht einer Säule gleichend und einem Regenbogen als *ξύνδεσμος οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων* (616 C) ist eine seltsame Zusammenstellung. Dasselbe Ding kann nicht zugleich Säule sein und Curve; eine Säule kann nicht mit dem Regenbogen und den Streben eines Schiffes verglichen werden. Die Vorstellung, dass ein Halbring von dem

Beschauer in derselben Ebene gesehen gerade erscheint — Boeckh p. 306 — ist zu subtil; sie setzt voraus, dass die Seelen ausserhalb des Weltraums wandern — was ich trotz Boeckh p. 299 für unmöglich halte. Sie setzt ferner voraus, dass die Seelen schon vor einem Weg von vier Tagemärschen ausserhalb der Welt sind und nun 24 Stunden lang, wieder zurückwandernd, gerade in der Ebene des Lichtes auf dieses zuschreiten: und das Alles nur, um den linearen Schein zu retten. Die Seelen sehen vielmehr das Licht vor sich — nicht aus der Vogelperspective, wie Boeckh p. 299 mit seiner Beziehung des *ἄνωθεν* zu *καθορᾶν* annimmt, während es mir auszudrücken scheint, dass das Licht vom Pol her sich über den ganzen Horizont bis zur Erde erstrecke: in der Form eines halben Regenbogens. Das *φῶς εὐθύ ὥσπερ κίων* ist somit unerklärbar. Ich vermuthe daher, dass *ὥσπερ κίονα* ursprünglich hinter *Ἀνάγκης ἄτρακτον* 616 C gestanden hatte, während an dieser Stelle geschrieben war *φῶς εὐρύ*. Nachdem die Säule, ich weiss nicht wie, sich hinter die Lichtcurve verirrt hatte, wurde das *εὐρύ* in *εὐθύ* verwandelt. Zu dem *ἄτρακτος* passt die Säule sehr wohl; sie passt auch zu den *σφόνδυλοι*, die Schleiermacher mit „Wülste" wiedergiebt. Plato's Anschauung wäre dann gewesen, dass den Himmel eine Säule trägt: eine atlantische Analogie, die durch den *ἄτρακτος* mit den Bewegungseffecten eines Spinngeräthes combinirt wurde. In diesem Falle wäre auch der „mathematische" Plato von dem Makel einer materiellen beweglichen Achse frei zu machen. Seine Seelen sollen sehen, was den Bau des Himmels trägt und bewegt, nicht ideelle Achsen denken. Dazu ist die ganze Weise der Veranschaulichung viel zu handgreiflich ausgefallen.

Weiter heisst es 616 B *εἰς ὃ (τὸ φῶς) ἀφικέσθαι προελθόντας ἡμερησίαν ὁδόν, καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα.* Boeckh sagt p. 302: „die Construction ist zweifellos *τὰ ἄκρα τῶν δεσμῶν τοῦ οὐρανοῦ τεταμένα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.*" Auch Schleiermacher p. 398 glaubte unter den *ἄκρα τῶν δεσμῶν* die des Himmels verstehen zu müssen und griff, weil dies unverständlich sei, zu einer Conjectur. Martin dagegen ad Theon. p. 362

interpretirt die ἄκρα als vincula, quibus caelo connectuntur extremae partes columnae. Ich halte seine Construction, die ἄκρα als der Lichtcurve zugehörig zu betrachten für die richtige, obwohl ich an die Milchstrasse mit ihm nicht denken kann. Allerdings nicht aus dem von Boeckh p. 303 angegebenen Grunde, weil der schiefe Kreis der Milchstrasse nicht die Pole unter sich oder mit dem Himmel verbinden könne. Denn wie lässt sich aus der Darstellung entnehmen, dass Plato die Milchstrasse für einen schiefen Kreis gehalten habe? Das lichte Himmelsband — so war seine Anschauung — knüpft sich mit seinem äussersten Ende an den Pol. Man wird annehmen dürfen, dass er es sich nach diesem zu schmaler werdend dachte, dass die einzelnen Streifen des Bandes zuletzt wie Fäden sich um den Pol schlangen. Denn der folgende Satz εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ — zeigt deutlich, dass Plato ein Theilstück der Lichtcurve selbst bezeichnen will: am Pol befestigt, über den Horizont hinablaufend, hält es die Sphäre zusammen. Allerdings wiederum nicht wie Boeckh p. 304 mit Schleiermacher p. 398 annimmt, um einer Zerstreuung am Aequator entgegenzuwirken — sondern weil er, in sehr primitiver Anschauung, sich die Milchstrasse als ein verbindendes Element der Sphären vorstellte. Die Interpreten legen schlechterdings viel zu viel in die Darstellung hinein, woher auch bei Boeckh die zahlreichen Hinweisungen auf Citate der späteren Astronomie. „Wenn wir ihn interpretiren, so müssen wir absehen von späteren astronomischen Theorien.“ Die Vernachlässigung dieses unabweislichen Postulats — Grote a. a. O. p. 34 — hat unseren genialen Meister von Irrthum zu Irrthum geführt. Hätte Plato eine Ahnung gehabt von den vermehrten Bewegungen am Aequator, er hätte mit seiner resoluten Bildlichkeit die aufgeregten Elemente unter das Joch eherner Bande gebeugt. Schon um die Sphäre zu tragen, bedarf er einer diamantenen Säule; zum Hüter ihres Umschwungs soll er das Aetherische bestellen? Das wäre eine homöopathische Vorstellung.

Wir können uns also, um zu den δεσμοί zurückzukehren, mit ihrer Auslegung als Koluren nicht befreunden. „Plato kannte sie wohl so gut wie Eudoxos sie kannte und nannte“

— Boeckh p, 307 —; das ist eine gewagte Behauptung. Beim Eudoxus denkt man leicht an das Schülerverhältniss zu unserem Denker, das doch erst sicher zu beweisen ist. Ich verweise vorläufig auf Zeller a. a. O. 2. Aufl. p. 690, der ihn „kaum zur platonischen Schule rechnen kann", und begnüge mich mit zwei Gegengründen. Wenn Plato im VII. Buch den zeitgenössischen Betrieb der Astronomie verwarf, so ist uns von der des Eudoxus Nichts bekannt, was zu einer Ausnahmestellung desselben berechtigte. Dann sind die Koluren eine astronomische Fiction, nicht Wahrnehmbares, was sich der Milchstrasse und ihrer Bestimmung anreihen könnte. Der schon angeführte Satz *εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ* zeigt, dass Plato nicht an einen Deklinationskreis gedacht hat.

Nun hat sich Boeckh p. 302 auf den Satz berufen, der unmittelbar wieder dem eben genannten folgt: *ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον;* „dieses *ἐκ δὲ τῶν ἄκρων* bezieht sich offenbar zurück auf das vorhergehende *τὰ ἄκρα τῶν δεσμῶν*. In den Worten „*ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον*" sind aber die *ἄκρα* offenbar die Weltpole; folglich sind auch vorher die *ἄκρα τῶν δεσμῶν* die Weltpole." Dieser Schlusssatz ist nicht begründet. Die *ἄκρα* können recht gut zwei Bedeutungen haben: der äusserste Theil der Lichtcurve und der höchste Punkt des Himmels. Aber nöthig ist es nicht. Die Lichtcurve sollte sich erstrecken *ἄνωθεν* d. h. vom Pol über den Himmel hin; das Ende der Curve ist am Himmel befestigt, d. h. an dem Punkte, von dem aus sie ihren Ausgang nahm: *ἄνωθεν*. Sprach er also von *ἄκρα τῶν δεσμῶν* und liess folgen *ἐκ δὲ τῶν ἄκρων*, so bezeichnete er den Punkt, von dem die Lichtcurve ausging und zugleich die Spindel: d. h. vom Pol.

Endlich führe ich noch Eines an. Aus den Stellen 617 A, B, C und 620 E zieht Boeckh p. 313 den Schluss: „Also der ganze im *ἄτρακτος* begriffene Himmel dreht sich, nicht die kosmische Achse, wie Hr. Grote glaubte, weil er den *ἄτρακτος* mit der Weltachse verwechselt." Nach Boeckh ist *ἄτρακτος* und Himmel identisch. Dagegen zeugt auf das Bestimmteste 616 C *ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρα-*

κτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς Der *ἄτρακτος* ist also das den Himmel Bewegende. Vollkommen stimmt hiermit überein: 617 A *κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φοράν· ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἠρέμα περιφέρεσθαι*, d. h. die ganze Spindel bewegt sich in derselben Richtung um sich selbst: aber das Ganze von ihr bewegte Getriebe hat verschiedene Bewegungen. Die Entgegenstellung des *ἄτρακτος ὅλος* und des *ὅλον περιφερόμενον*, worauf wir durch das *δι' οὗ* 616 C vorbereitet waren, scheint jede Möglichkeit der Deutung Böckh's auszuschliessen. Oder man müsste für möglich halten, dass Plato schrieb: der gesammte Atraktos bewegt sich in derselben Richtung, aber sieben von seinen acht Theilen gehen in der entgegengesetzten. Die letzte der von ihm citirten Stellen (620 E *ὃν πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθὼ ὑπὸ τὴν ἐκείνης χεῖρά τε καὶ ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης*) zeugt ebenso entschieden gegen sie. Denn unter der *δίνῃ τοῦ ἀτράκτου* würde sich Jeder so wie so befinden, wenn *ἄτρακτος* die bewegte Weltsphäre wäre; kein Dämon hätte ihn erst dahin zu führen. Aber Plato localisirt den *ἄτρακτος*, als Sitz und Quelle aller Bewegungsprocesse des Kosmos. Angesichts dieser in unverrückbaren Kreisen sich drehenden Weltspindel soll das eherne Menschenschicksal seine Sanction empfangen. Die Stelle endlich 617 C, wo von den *ἔξω* und *ἐντὸς περιφοραὶ τοῦ ἀτράκτου* geredet wird, bedeutet die von der Weltspindel bewirkten inneren und äusseren Umkreisungen der Gestirne.

Einem Manne wie Boeckh — einem unbestrittenen Meister in dem dornigen Gebiete der alten Weltauffassungen — wäre das Alles natürlich nicht unbemerkt geblieben, wenn er nicht den Staat vom Timäus aus gelesen und gedeutet hätte. Es ist jedoch absolut nicht denkbar, dass diese einfache Maschinerie des X. Buches mit den durchgebildeten physikalischen Vorstellungen des Timäus auch etwa nur in den Umfang desselben oder mehrerer Jahrzehnte fallen könne; und so gebietet es doch unsere platonische Forschung. Wer ihre Resultate festhielt, musste also die Astronomie des Staates mit weitersehenden Hypothesen versetzen. Das war nicht gut

gethan. Denn das X. Buch des Staates gehört in das Jugendalter des Platonismus, und die Aneinanderreihung des Staates und des Timäus zeugt für das Jugendalter der Interpretation des Platonismus. Schon von R. Schöne — Platon's Protagoras p. 8 — wird mit Recht erinnert, dass der Wechsel der dialogischen Form im Timäus ihn als Fortsetzung der überlieferten Gestalt des Staates anzusehen verbiete. Der Stil hat jede Verwandtschaft mit dem des Staates verloren, und das Thema, von dem er ausgeht (19 C *ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους, οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἴς γε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδοῦσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατά τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων*) beweist, dass der Verfasser den Staat nicht kannte: denn diese Frage ist schon in dessen V. Buche cap. XIV—XVI beantwortet worden. Allerdings besondere Gesandtschaftsreden (*διερμηνεύσεις*) werden daselbst nicht gehalten; aber alles Andere, was Sokrates wissen möchte, hat er in diesen Capiteln selber erzählt.

Bei Ueberweg, Platon. Schriften p. 290, findet sich nun zwar die Bemerkung, dass aus der eschatologischen Partie des Staates kein strenger Beweis dafür zu entnehmen sei, dass das X. Buch dem Timäus voraufgehe. Ich überlasse diesen strengen Beweis einem folgenden Bande und will hier nur meine Ueberzeugung aussprechen, dass der wesentliche Character des X. Buches in Bezug auf seinen astronomischen Theil die Verwandtschaft mit den uralten Anschauungen der Griechen ist. Die Behauptung Böckh's — Kosm. System des Platon p. 87 — dass in den platonischen Schriften überall dieselbe astronomische Grundanschauung zu finden sei, wird von diesem Buche nicht bestätigt. Von einem *σφαιροειδές* (Tim. 33 B) des Weltalls ist gar keine Rede; sondern die Erde ist eine Ebene, über welcher sich die kreisenden Sphären der Gestirne wölben. Der *ἄτρακτος* geht nicht von Pol zu Pol, sondern von dem Pol der sichtbaren Himmelskugel bis zur Erde. Schon die naive Vorstellung von einer Stelle des Raumes, wo zwei Spalten der Erde zwei Spalten des Him-

mels gegenüberliegen (614 C ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρύ), spricht dafür, dass er irgendwo eine Berührung oder ein Zusammenschliessen des Himmels mit der Erde annahm, wie wir oben in der Spindel eine dem Atlas als Träger des Himmels nicht fernliegende Vorstellung zu erkennen glaubten. Die ganze Spindeltheorie mit den singenden Parzen ist ein überaus primitiver Versuch zur Erklärung des Sinnenscheins. Boeckh — a. a. O. p. 313 — hätte nicht fragen sollen, warum der Achse, wenn auch sie ihre Bewegung habe und sogar die ganze Bewegung dominire, nicht auch eine Stimme zukomme. Denn auf der Achse steht keine Sirene; sie ruht in dem Schooss der Nothwendigkeit, welcher sich Musikalisches wohl nicht nachsagen liess. Man sieht, dass der schöne Gedanke der Pythagoreer, die Harmonie der Sphären mit dem Abstand der Gestirne in Verbindung zu bringen, zwar nicht anmuthslos, aber recht unmathematisch durch singende Jungfrauen abgelöst ist. Daher deutete Plotin, der den grossen Meister so tief und geistig auffasste, ungläubig an den strengen Wortsinn der Schwungwelle des Universums sie zu den kreisenden Sphären um. Aber wir haben dazu kein Recht und halten uns an die Worte des realistisch zeichnenden Plato, der erst im VI. und VII. Buche die neuplatonische Bahn betritt. Denn wo sind im X. Buche die Ideen und das Sein? Plato gehorcht hier einer ganz neuen, in Nichts vorbereiteten Anschauungsweise. Feuer und Wasser sind nicht feindlicher wie dieser ruhelose Mechanismus mit dem dämonischen Zwang, den er auf die unüberlegten Entschlüsse der wählenden Seele ausübt, und die Theorieen der ersten sowohl als der spätesten Bücher. Plato hat einen Augenblick unter dem Druck einer fatalistischen Weltansicht gestanden: er rettet nur den Gedanken, nicht die Thatsache der sittlichen Freiheit. Die Götter bieten die schöne Gabe Preis, aber die Seelen stehen vor ihnen ohne Kaufgeld. Denn selbst das ἔθος der Tugend lässt hülflos (619 C); nur die Philosophie führt zur richtigen Wahl. Arme Sterbliche, die von der Wissenschaft erst den Preis eines befriedigten Daseins einzuhandeln haben! Aermere noch, bei denen ein betäubender Moment Angesichts der gött-

lichen Allmacht Unglück und Qual für ein Jahrtausend einträgt! Das sind nicht die dreitheiligen Seelen, deren Leben hier in lauterer Harmonie ausklingt, noch die eintheiligen, die im ewigen Sein den Durst der Erkenntniss stillen! Gebrechliche Geschöpfe, welche die Parzen an das Schwungrad der Nothwendigkeit schmieden, von einem Dämon bewacht, der sie für zehn Lebensspannen bei den Folgen eines unglücklichen Einfalls festhält. Die Allgewalt, mit welcher der Naturlauf auf den menschlichen Geschicken lastet, das unterthänige Nichts der Erdenwürmer hat in diesem Schlusstheil einen beängstigenden Ausdruck gefunden. Denn wenn die Seelen heimwandern, werden sie über die Lethe geschickt, und die Belehrung, die sie vor dem Richterstuhl des Weltgesetzes empfingen, sinkt in ewige Vergessenheit. Wo und wie sollen diese Seelen lernen, was ihnen ziemt? Und verlohnt es sich gegen die Missgeburt der Parzen einen Kampf der Freiheit aufzunehmen? Dieser platonische Himmel wird von dem kalten, seelenlosen Gesetz, nicht von dem Gott der Güte regiert. Vor der diamantenen Nothwendigkeit ist der freie Mensch ein eiteler Traum.

Der Verfasser hat für Plato eine tiefgewurzelte Verehrung; er weiss nicht, wem er für seine innere Bildung mehr zu danken hat als ihm. Aber von diesen Bildern wendet er sich ab. Hoffentlich versteht er sie nicht ganz; denn was er von ihnen versteht, scheint ihm der lebhafteste Widerspruch mit dem Geist des echten Platonismus zu sein. An der Weltspindel sind die Blüthen seiner Ethik und Mystik nicht aufgegangen. Die ganze Grausamkeit einer von Kraft und Stoff beherrschten Welt steckt in der tyrannischen Welle, welche das Leben in nutzlosem Kampfe mit dem Unüberwindlichen aufreibt. Und die Musik der Sphären tönt den schuldlos Getroffenen auf ihrer mehr als tausendjährigen Unglücksreise nach. Wie die Sonne wieder glänzend die Stätten erleuchtet, wo eben noch die Elemente mit unserer Ohnmacht spielten — eine Herrlichkeit, die wir nicht geniessen, weil sie unserer zu spotten scheint — so kann die Melodie der platonischen Weltuhr nicht einmal unsere Sinne bezaubern, weil sie Geist und Gemüth einschnürt. Mit der Lehre, dass der Augenblick

die Ewigkeit beherrscht, wird auch die Schönheit seines Pinsels nie versöhnen.

Mannichfachen Anstoss hat es auf der anderen Seite erregt, dass Plato in der Eschatologie Thiere und Menschen gleichstellt, und Schleiermacher, der nicht glauben mochte, dass es nur der pythagoreischen Ueberlieferung zu Liebe geschehen sei, hielt eine Assimilirung mit den anderen Lehren unsers Denkers für erforderlich: a. a. O. p. 41 „die Thierseelen müssen also nach ihm auch ursprünglich die Ideen geschaut haben, nur dass sie, und zwar wie wir im Timäus belehrt werden, in Folge ihres ersten menschlichen Lebens, in einen solchen Organismus gebannt zu gar keiner Erinnerung gelangen können.“ Ich glaube vielmehr, dass die Gleichstellung nur die letzte Consequenz eines platonischen Princips sei. Beim II. und V. Buche ist darauf aufmerksam gemacht, wie viel Plato den animalischen Analogien einräumt. Der Hund hatte ein philosophisches Element; die radicalste Neuerung des Staates rechtfertigt sich nach demselben Vorbild. Der ganze Gedanke ist zunächst die Fortentwickelung einer sokratischen Ansicht, welche dann möglicherweise sich mit den Anschauungen älterer Denker verbunden haben mag. Für ungereimt halte ich die Idee nicht. Sie hat bis auf Herbart — W. W. II, p. 215 „Die Seelen der Thiere dauern eben so nothwendig, eben so ganz von selbst fort, wie die Seelen der Menschen“ — ihre hervorragenden Vertreter gefunden. Das heutige Bestreben, die Psychologie durch Beobachtung des Thierreiches zu erweitern, setzt jene selbige innere Verwandtschaft voraus, welcher Plato in den Ordnungen des Diesseits und den Ereignissen des Jenseits eine entscheidende Folge gab.

Susemihl — a. a. O. p. 272 — hat es unbegreiflich gefunden, wenn Schleiermacher die Lehre, dass Menschenseelen in Thierleiber und umgekehrt einziehen für Plato's Ernst habe nehmen können, „da doch der Letztere ausdrücklich nur dem vernünftigen Seelentheil die Unsterblichkeit zu- und eben diesen und somit also auch die Unsterblichkeit den Thieren abspricht.“ Im X. Buche wie im ganzen Staat ist das Dogma von der alleinigen Unsterblichkeit des vernünftigen Seelentheils nicht zu finden, und wäre es zu finden, so liesse sich das

II. und V. Buch zurückrufen, wo die Vernunft (τὸ φιλόσοφον) dem Hunde innewohnt und die vernünftige Thierwelt das Muster für die Ordnungen der vernünftigen Menschenwelt wird. Im X. Buche wird nur gesagt, dass, ordentlich zugesehen, sich herausstellen werde, ob die Seele ein πολυειδές oder ein μονοειδές sei. In der oberflächlichen Betrachtung liesse man sich durch Tang und Muschelwerk des Erdendaseins über die Wahrheit täuschen. Was verbietet nun, dass die Materie auch das thierische μονοειδές bis zur Unkenntlichkeit entstelle? Susemihl legt den pythagoreischen Anklängen ein in Nichts begründetes Gewicht bei; denn sein Nachweis, dass diese bestehen, verträgt keine ernste Prüfung. Die Annahme aber, dass Plato sich durch fremde Philosopheme irre führen liess und am Schluss seines grossen Werkes — der doch eine sehr naheliegende moralische Abzweckung hatte — den Leser mit eklectischen Brocken abfand, verräth eine Anschauungsweise, welche die eigenen Gedanken über Plato, nicht diesen selbst zum Gegenstand der Erklärung gewählt hat.

Ist nun die Annahme Schleiermacher's geboten, dass die Thiere auch die Ideen geschaut haben müssen? Nach dem System des Staates kann davon keine Rede sein. Die Bestimmung, welche dessen Schlusscapitel dem Menschen geben, ist eine rein moralische. Man hat nachzudenken, welche Lebensweise die beste sei, wie man am sichersten Gerechtigkeit erlangt. In dem Himmel des Atraktos stehen keine Ideen; die Thiere schauen sie ebenso wenig wie die Menschen. Sucht die Mittelstrasse und hütet euch vor dem Uebermaass (619 A τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἱρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἑκατέρωσε) — das ist seine neue Lehre, nicht etwa: erkennt die Ideen und flieht vor dem Schein. Im VII. Buche kam er zu einer ganz anderen Anschauungsweise, nach welcher Gott und die Ideale schon auf der Erde erkannt und sogar gesehen wurden. Wenn die Seelen dann noch nach dem Tode zum ὄν gekommen waren, so läge der Unterschied einzig in der Aufhebung der räumlichen Trennung. Die Mystik ist aber auch an und für sich vermögend, sie hier zu überwinden. Nun ist eine leichte Ueberlegung diese: im X. Buch schuf Plato einen ehernen Himmel voller Wunder, aber ohne

Ideen; im VII. Buche lehrt er eine Erkenntniss der jenseitigen Ideen, die schon auf der Erde vollendet wird. Was werden die Schüler gethan haben? Sie schufen einen neuen Himmel, setzten aber keine Spindeln und Sphondylen hinein, sondern Ideen. Sie combinirten beide Bücher. Im Staat liegt das Erkenntnissmässige und das Moralische getrennt: der λόγος Σωκρατικός liess sie ineinander fliessen. Die Elemente, die Plato zu einem nur scheinbaren Zusammenhang aneinandergefügt — disparate Bruchstücke einer immer gross angelegten Weltauffassung — finden sich in anderen Dialogen zu speculativ unfruchtbaren Gesammtbildern umgearbeitet. Sie sind Kunstwerke — wenigstens einige unter ihnen —, nicht Schöpfungen einer gedankenmächtigen Speculation. Dem Schüler machen sie Ehre, den Meister würden sie herabsetzen. Plato's Denken hatte auch seine Kinderschuhe; er warf sie ab und drang auf mächtigem Flügel zum Unendlichen vor. Die Schule nimmt die schüchternen Anfänge für dauernden Gehalt; sie weiss nicht, dass Plato sie selbst längst aufgegeben hatte. Unsere Forschung weiss es noch weniger, und sie fängt darum an, der Lösbarkeit der sogenannten platonischen Frage zu misstrauen. Auf ihrem Wege hat sie allerdings guten Grund dazu. Das grosse Verdienst, ihrem Synkretismus eine planmässige Durchforschung der einzelnen Dialoge — die einzige Möglichkeit gedeihlichen Fortschreitens — entgegengestellt zu haben, gebührt keinem anderen als Bonitz.

Es wurde oben der Umstand erwähnt, dass der Rückweg der Seelen über die Lethe führt. Diese Bestimmug ist wichtig; nicht nur deshalb, weil sie eine fast raffinirte Grausamkeit in sich schliesst — denn den Menschen wird die Vorbereitung auf den Zeitpunkt der wiederkehrenden Loosziehung zur Unmöglichkeit —: sie lässt auch einen lehrreichen Blick in die sogenannte platonische ἀνάμνησις thun. Dem Staat ist diese Vorstellung überhaupt unbekannt; sie hat erst nach ihm ihre Ausbildung gewonnen. Begriffe zu denken gilt dem Staat als eine angeborene Nothwendigkeit des Geistes, als eine im wahren Sinne des Wortes apriorische Function. Hätte Plato überhaupt die ἀνάμνησις gelehrt, wir würden vor dem X. Buche, wie vor dem Richterstuhle der Inquisition zu stehen glauben.

Der Ideen soll man sich erinnern; dafür sorgt die Natur durch die ἀνάμνησις. Aber den Gedanken des Weltgerichts entzieht sie ihm durch einen Lethetrunk. Susemihl — a. a. O. p. 281 — hat nun die Unterscheidung des Lethefeldes und des Flusses Ameles daraus erklärt, dass Plato nicht mit seiner Erinnerungslehre, auf welcher ihm wesentlich die Unsterblichkeit und Präexistenz beruhen, in Widerspruch gerathen wollte. Diese Lehre ist aber keine wesentliche Stütze für die Unsterblichkeit. Plato hätte ihrer sonst irgendwo in den zehn Büchern Erwähnung gethan. Und würde der Widerspruch wirklich geringer sein, wenn die ἀνάμνησις durch das naturgemässe Stillen des Durstes verloren ginge? Wenn Plato die Seelen durch erstickenden Sonnenbrand (διὰ καύματός τε καὶ πνίγους δεινοῦ 621 A) an die Ufer eines Flusses führt, von wie Vielen glaubte er wohl, dass sie Maass halten würden? Wie Vielen konnte also eine Erinnerung an das Erlebte bleiben? Was Susemihl als ein Rettungsmittel aufgreift, schlägt der ἀνάμνησις zum Unheil aus. Nur Wenige nehmen sie mit auf die Erde, und diese Wenigen denken mit ihrer Hülfe nicht an Ideen und Unsterblichkeit, sondern an den Tag eines erbarmungslosen Gerichts. In der von der Nothwendigkeit und den spinnenden Parzen beherrschten Welt haben wandelloses Sein und transscendente Ideale keinen Raum; in ihr ist alles von massivem Zuschnitt. In den ruhelosen Umtrieb kosmischer Processe wird die Seele zu tausendfältiger Irrfahrt mit hineingerissen. Wie ganz anders wird der Denker, der die Theodicee des VI. Buches dachte: die fatalistischen Doctrinen sind von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ gerichtet.

Endlich sagen wir noch ein Wort über den Freiheitsbegriff des X. Buches. Dass er im Widerspruch mit dem sokratischen stehe, dem Plato bisher treu geblieben, ist längst bemerkt. Zur Vermittelung beider hat man die Materie herbeigezogen; aus dem Timäus aber kann der Staat nicht erklärt werden. Auf dieser methodologischen Forderung beharren wir unverrückbar. Beide Anschauungen lassen sich überhaupt mit einander nicht ausgleichen. Die Wahlfreiheit der Seele ist für einen Moment gegeben: indess das gewählte Geschick bietet der Veränderung durch Willen und Einsicht Trotz. Wäre

dies Plato's feste Ueberzeugung gewesen, so hätte er den Staat nicht schreiben können. Das ganze System desselben beruht auf dem Gedanken einer selbst den idealsten Aufgaben gewachsenen Autonomie. Man meint mit Unrecht, dass er den Willen vernachlässigt habe. Theoretisch hat er ihn allerdings nicht beleuchtet: dennoch ist er die nothwendige Voraussetzung seiner gesammten Lehre. Herbart — W. W. IX p. 271 — wusste für die Tugend, welche Plato im IV. Buche des Staates zeichnet, keinen passenderen Namen zu finden als diesen: Idee der inneren Freiheit. Wer der spröden Natur den vollen Sieg der Tugend und dem Jenseits seine letzten Geheimnisse abgewinnt: der ist frei und hat ein reines Bewusstsein von der alle Schranken überwindenden Macht des Willens und des Geistes. Und wer für fünfzehn Jahre dem seligsten Genuss entsagt, um ein Höhlendasein hinzuschleppen, der hat den schlechten Willen unterworfen und ruht gesichert in seiner eigenen Autarkie. Dagegen regiert den Geist der Schlusscapitel des X. Buches ein tückischer Dämon, der Weisheit und Willen zu Schanden macht. Der Alastor der Tragödie ist in ihm speculativ wiedergeboren.

Wir suchen also nicht zu vermitteln und verzichten doch nicht auf eine Erklärung. Plato zeichnet seinen Zeitgenossen das Bild eines furchtbaren Weltgerichts. In dem Feuereifer des Reformators greift er zu jenen drohenden Lehren, welche die Schläfer wecken sollen: in eurer Hand liegt es, das Glück zu gewinnen. Aber eilet ungesäumt zur wahren Erkenntniss, denn die Zukunft birgt ein tausendfaches Elend, wenn ihr nicht mit ihr gerüstet vor der Urne eures Schicksals steht.

Merkwürdig genug, aber unzweifelhaft hat hier die Sokratik einen gefährlichen Sieg davongetragen. Der Mensch soll wissen, was gut und gerecht ist, nicht durch Gewohnheit und Ueberlieferung (*ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας*), sondern durch wahre Einsicht. Die Freiheitstheorie wird unsokratisch, um die eigentliche Wahrheit der Sokratik den Widerstrebenden aufzuzwingen: ein böser Dämon heftet sich an eure Fersen, wenn ihr nicht thut, wie es der grosse Weise anbefahl.

So scheute Plato vor dem Widerspruche nicht zurück, wenn es dem Preise des Gefeierten galt. Hier am Schluss

des Werkes hat er ihm noch ein besonderes Denkmal errichtet. Er hebt sich über den Zusammenhang der ganzen zehn Bücher mit mächtigem Schwunge hinaus. Finster und zürnend befestigt er die trägen Seelen, die dem Spruch des Meisters ungehorsam sind, an die Speichen des Weltrades, dass sie von dämonischem Zwange durch das Leben getrieben, dann in den freudlosen Hades gestossen werden.

Vor dieser Pietät legen wir den vollen Kranz der Anerkennung nieder. Wir versöhnen uns mit der Lehre, in der er seiner Hingebung an das Gedächtniss einer von Mit- und Nachwelt unverstandenen Grösse den volltönendsten Ausdruck gegeben hat. Was uns darin erschreckte, tritt zurück vor der Bewunderung eines Mannes, der so hoch zu denken, wie tief zu empfinden verstand.

Die Worte, mit denen Schleiermacher seine für alle Zeiten denkwürdige Arbeit beschloss, enthalten ein Missverständniss, dessen wir noch Erwähnung thun müssen. A. a. O. p. 401: „Wenn alle, die geboren werden, aus den Todten kommen, und jede Geburt, wer weiss von was für einer Seele, gewählt wird: wozu dann die viele Mühe, welche in dem beschriebenen Staat auf die Erzeugung verwendet wird? Und doch kann Plato dieses schwerlich übersehen haben, sondern es verhält sich so. Zuerst wird ein solches Loos, wie es in seinem Staate den Herrschern bestimmt ist, immer nur von einer durch Vernunft bewahrten Seele gewählt werden, indem es anderen keinen Reiz darbietet. Dann aber wenn durch jene Sorgfalt in der Zusammenführung der Geschlechter auch nur ein wohl temperirter Leib gebildet wird; so muss ja die Seele, nach dem hier dargelegten auch eine andere werden, als sie in einem anderen wieder geworden sei. Und wenn auch einmal wider Erwarten dieses Loos von einer solchen Seele gewählt würde, welche im Stande wäre, hintennach in solchem Uebermass aus dem Letheischen Strom zu trinken, dass die ewigen Gestalten des an sich seienden in ihr nicht könnten wieder erweckt werden: so würde dies in den ersten Zeiten bemerkt und ein solcher dann in eine andere Lebensordnung versetzt werden.“ Er muss also geglaubt haben, dass die Urne der ewigen Nothwendigkeit auch die Loose seiner

idealen Staatsbürger enthielt. Wenn das anzunehmen war, so hätte Plato ein Wort davon gesagt. Aber es ist unmöglich, in der Summe aller empirischen Lebensformen, die dort ausgetheilt werden, auch die fingirten der Kallipolis mit zu denken.

Die Idee des Kunstwerks, die Schleiermacher durch alle Wege der platonischen Interpretation begleitet, hat ihn nicht merken lassen, dass der Schluss des Staates aus dem Rahmen der ganzen übrigen Composition heraustritt. Nicht nur die eigenartige Freiheitslehre giebt davon ein Zeugniss: auch der andere Gehalt zeugt für den Denker, der sich von seinen eigenen Idealen losgesagt hat. Er schüttelt die allgemeinen Loose menschlicher und animalischer Existenz vor die Seelen aus. Keine Andeutung, dass der Beruf des Herrschers der glückliche sei, dass dem idealen Staat die höchsten Preise winken. Keine goldenen und silbernen Seelen, welche über die gemeine Masse hinwegtragen. Das ganze Reich belebter Wesen liegt aufgeschlossen da: Löwe und Adler, Schwan und Affe wetteifern mit Königen und Plutokraten. Und welches Loos ist das glücklichste? Die aurea mediocritas (619 A). Odysseus hat es unserem Denker vor Anderen abgewonnen; offenbar will er sagen, dass dieser die vernünftigste Wahl getroffen habe: erlöst von aller Ruhmbegier wird er ein *ἰδιώτης ἀπράγμων*. Unbekümmert um andere Wissenschaften (*τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας* 618 C), soll Jeder an nichts Anderes denken, als was ihm Einsicht in die rechte tugendsame Lebensweise giebt (618 C). Man sieht den Bildner der politischen Gerechtigkeit und der Staatsform der Zukunft dem schlichten Werth privaten Daseins huldigen.

Wir preisen ihn, dass er die unbekannte Zukunft nicht mit seinem speculativen Schema in Verbindung gebracht hat. Es ist etwas Anderes die Ordnungen des Staates, etwas Anderes die Bestimmung der unsterblichen Seele zu denken. Was für diese Erde gebildet ist, lassen wir einmal hinter uns zurück. Auch der vollendetste Staat krankt an Mängeln, von denen kein Irdisches verschont bleibt. Der platonische hat davon sein reiches Maass. Daher erhebt sich die Eschatologie zu dem Gedanken eines ausnahmslos Allen dargebotenen

gleichen Glückes. Und dieses hängt wiederum nicht ab von der künstlerischen Harmonie begnadeter Naturen, sondern von dem einfältigen Glauben, dass das Gute und Gerechte unsere wahre Bestimmung sei.

Zur Terminologie des Buches sei Folgendes bemerkt. Die *φύσις* erscheint als *φύσει* 597 D, 601 B, 606 A, A. 611 D, 618 D; als Sitz der Ideen 597 B, B, E. 598 A; als Wesen 610 D, 611 B, D, 612 A, 618 D; gleichbedeutend mit *ψυχή* 602 D. 616 D (*σφονδύλου φύσις*) kommt sie der Bedeutung Beschaffenheit, 620 C (*γυναικός φύσις*) der Bedeutung Gestalt nahe.

Εἶδος steht 596 A und 597 A, *ἰδέα* 596 B, B, B, in dem specifisch platonischen Sinne. Als Seelenvermögen erscheint *εἶδος* 595 B, als Form 597 B, C, als Gestalt des menschlichen Körpers 618 A.

Die gesammte Erkenntnisstheorie des Buches steht auf einem Niveau, das deutlich für die Abfassung vor dem VI. und VII. spricht. Plato operirt mit Vorstellungen, welche über die Sokratik nicht hinausgehen. Auch der Ideentheorie bleibt er nicht treu, da der *δημιουργός* die Vollkommenheit seines Werkes nicht nach der Idee, sondern nach dem Gutachten dessen ermisst, der es gebrauchen soll. Daher hat nur der *χρώμενος* die *ἐπιστήμη*, er selbst aber die *πίστις ὀρθή* (601 E). Von dem dialectischen Apparat fehlt jede Spur, von den Betten, Stühlen, Zäumen und Zügeln bis zu den *εὐπάθειαι* (615 A) des Himmels. Selbst von einem fundamentalen Unterschied der *δόξα* und *ἐπιστήμη* liegt kein Anzeichen vor.

VIII.

Das erste Buch.

Die Vermuthung — sagt Hermann a. a. O. p. 538 — dass der Anfang der Republik selbst noch jener Periode angehöre, der er den Lysis mit urkundlicher Sicherheit zugetheilt habe, steigere sich zur Wahrscheinlichkeit, „wenn wir auch hier in den Personen des Polemarchus und Thrasymachus dieselbe

Duplicität der bekämpften Gegensätze wiederfinden, die wir in so vielen Gesprächen der ersten Periode nachwiesen, und wenn wir uns endlich nicht verhehlen können, dass auf die glänzende Scenerie des Eingangs gerade wie dort ein zwar dramatisch belebtes, aber in höchst nüchternen Begriffsklitterungen befangenes Gespräch folgt, dass der Schluss des ersten Buches wenigstens ebenso abgerundet ist, als wir es in jenen früheren Dialogen zu finden gewohnt sind, und dass es vom Staate, worauf die Aufschrift lautet, kein Wort, sondern vielmehr eine ganz im sokratischen Geiste gehaltene Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit enthält, die füglich als Seitenstück jener oben betrachteten von der Besonnenheit, Tapferkeit u. s. w. gelten kann, so wird es als keine allzukühne Behauptung erscheinen, wenn ich dieses erste Buch als ein ursprünglich für sich bestehendes Werk ansehe, das Plato erst später, als sich ihm der sokratische Gerechtigkeitsbegriff zu dem höheren des geselligen Princips erweiterte, dem grösseren Ganzen gleichsam als Einleitung vorangestellt und nur der äusseren Oekonomie desselben zu Grunde gelegt hätte."

Die Einwendung Zeller's, der aus dem ersten Buch (330D) ein Kennzeichen für den einheitlichen Plan des Werkes entnahm, wurde bereits vorher besprochen. Im Uebrigen verweist er auf die Prüfung, der Steinhart und Susemihl die Annahme Hermann's unterzogen haben. Der Verfasser wird nur auf die Beleuchtung des Sachverhältnisses eingehen, die der Erstere gegeben hat; die gegen ihn anzuführenden Gründe treffen auch die Ansichten des Anderen — bis auf die Beziehungen des I. Buches zu den übrigen Dialogen: eine Frage, welcher im nächsten Bande näher getreten werden soll.

Steinhart — a. a. O. V p. 68 — findet erstens, dass die grosse Anlage des Eingangs auf ein grösseres Werk hinweise. Darin hat er unbedenklich Recht. Zweitens solle das kurze Gespräch über den Werth des Greisenalters und seine Neigung zu philosophischen Gesprächen eine Reihe ernster und bedeutender Betrachtungen erwarten lassen. Hoffentlich ist es nicht nörgelnder Widerspruchsgeist, wenn der Verfasser erinnert, dass das Greisenalter mit dem Staate ebenso wenig zu thun habe, wie der Greis selbst, der sich von dem Gespräch

mit unerwarteter Schnelligkeit zurückzieht. Ferner sollen jene erwarteten Betrachtungen „nicht mit ungelösten Zweifeln, sondern mit der freudigen Gewissheit einer höheren Erkenntniss abzuschliessen bestimmt sein.“ Ich will Hegel sprechen lassen: Gesch. der Philosophie II, p. 200: „Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man schöne Naturscenen, eine herrliche Einleitung, die uns durch Blumengefilde in die Philosophie ..... einzuführen verspricht. Man trifft dann Erhebendes an, was der Jugend besonders zusagt. Das geht aber bald aus. Hat man sich von jenen erheiternden Scenen nicht einnehmen lassen, so muss man jetzt darauf verzichten: und indem man an das eigentlich Dialectische und Speculative kommt, sich auf mühsamem Pfade von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Denn siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Sein und Nichts; so war's nicht gemeint, und man geht still davon weg, sich wundernd, dass Plato darin die Erkenntniss sucht.“ Ich weiss zwar, dass diese Characteristik sicher nicht auf den Staat passt; hätte Hegel ihn im Sinne gehabt, so würden wir vor einem anderen Urtheil stehen. Aber das ist doch richtig, dass wer mit Steinhart an voraufgehende Dialoge glaubt, aus den harmlosen Erzählungen eines Greises, der sich an keinem wichtigen Gespräch betheiligt, nicht auf die freudige Gewissheit einer höheren Erkenntniss schliessen darf. Und auch wenn uns die anderen Dialoge nicht an enttäuschte Hoffnungen gewöhnt hätten, bleibt das von Steinhart angezogene Beweismoment ein nebensächlicher Zug. Gemüthvolle Herzensergiessungen brauchen nicht in ernste Speculationen auszumünden. Weiter soll die Ansicht des Kephalus, dass der Wohlstand die Gerechtigkeit erleichtere, „weil man ohne Göttern und Menschen etwas schuldig zu bleiben voll seliger Hoffnung in jenes Leben hinübergehen könne, unsere Blicke auf das Land jenseits des Grabes lenken.“ Das ist ganz richtig, ob aber dieses Jenseits das des X. Buches sei, darüber ist Steinhart die Aufklärung schuldig geblieben. Der greise Kephalus würde sich vor der Weltspindel mehr gefürchtet haben als vor dem Hades. Die platonische Eschatologie kann Niemanden beruhigen, aber Jeden erschrecken.

Auf eine Weltansicht, die den Menschen für Jahrhunderte widerwillig an einem verzeihlichen Irrthum und seinen trüben Folgen festhält, ist man bei Plato überhaupt nicht vorbereitet. Dann meint Steinhart, dass die Unterredungen mit dem Polemarchus und Thrasymachus zwar noch viel von dem polemischen Character früherer Dialoge an sich tragen, doch aber überall von einem viel umfassenderen Gesichtspunkte ausgehen. „Denn theils beziehen sich die verfehlten, wie die richtigeren Erklärungen der Gerechtigkeit fast alle auf Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, theils wird durch Rede und Gegenrede schon hier die vollkommene Begriffsbestimmung des vierten Buches von verschiedenen Seiten her vorbereitet, theils endlich schimmert auf den Höhenpunkten dieser einleitenden Gespräche immer schon jener unendliche Hintergrund einer Himmel und Erde verknüpfenden, sittlichen Weltordnung durch, der in den folgenden Büchern immer klarer hervortritt und im zehnten als höchste Lösung der dunkelen Räthsel des Menschenlebens erscheint.“ Es ist mir peinlich, dem verdienten Forscher Schritt vor Schritt in seine Irrthümer nachgehen zu müssen, die nicht sowohl in seinem Mangel an strenger Prüfung, als in der traditionellen Ansicht von dem Kunstwerth platonischer Schriften gegründet sind. Wo kein Zusammenhang zu sehen ist, sieht man ihn schimmern: eine Verirrung, die schon mit Recht von Bonitz (Platon. Studien I p. 246) gerügt worden ist. Mir ist es nicht geglückt die Begriffsbestimmung des vierten Buches in irgend einer Weise durch das erste als vorbereitet zu erkennen, auch der unendliche Hintergrund einer Himmel und Erde verknüpfenden Weltordnung will mir nicht wahrnehmbar werden, so wie ich jene höchste Lösung der Räthsel des Menschenlebens nur als ein Abirren von dem sonnigen Wege sokratisch-platonischer Wahrheit bezeichnen kann. Ein idealistischer Denker wird überhaupt dem Gedanken einer sittlichen Weltordnung nicht entsagen können. Gesetzt, ihre dämmernde Ahnung trete im I. Buche hervor: ist es dann der weltfrohe Eudämonismus des ursprünglichen Entwurfs, auf den sie als auf ihre Erfüllung hinweist, oder die Theodicee mit der aufsteigenden Welt der Ideen, oder das nur dem mystischen Schauen erreichbare Got-

tesreich, welches die Erde als ein Schattenspiel hinter sich lässt, oder der ewig kreisende Atraktos, der unzählige Seelen herzlos ihrem Dämon überantwortet? „Wenn nun endlich — fährt Steinhart fort — Sokrates geltend macht, dass die Gerechtigkeit, eben weil sie eine Tugend sei, Niemandem Böses erweisen und ihrem innersten Wesen nach nie den Schaden, sondern nur den Nutzen Anderer bezwecken dürfe, so weist er schon von fern auf die im Laufe des Gesprächs sich immer mehr vertiefende Ansicht von der Gerechtigkeit als einer inneren, durch die Idee des Guten bedingten und deshalb, gleich dieser, nur schaffenden, erhaltenden, nützenden, nie auflösenden, zerstörenden, schädlich wirkenden Tugend hin, deren Aufgabe es sei, schon in dem gegenwärtigen Leben das Bild einer sittlichen Weltordnung darzustellen.“ Plato erklärt, dass die Gerechtigkeit, die doch ein Gutes sei, Anderen nicht schaden und sie damit schlechter machen könne: so wie die Wärme nicht kühlt, das Trockene nicht nässt. Weist diese überaus einfache Bestimmung auch nur „von fern“ auf jene symphonische Tugend hin, die auf dem Einklang dreier Seelenkräfte beruhen soll? Oder liegt in ihr die Gerechtigkeit als ein Innerliches, durch die Idee des Guten Bedingtes am Tage? Es soll nicht weiter betont werden, dass mit den beiden Prädicaten das IV. und VI. Buch irrthümlich als homogene Lehren vorausgesetzt werden: den Nachweis jedoch, dass der bezügliche Abschnitt des I. Buches (335 f.) die Tugend als ein Inneres, d. h. doch wohl als eine psychische Bestimmtheit erkennen lasse, hätte sich Steinhart nicht ersparen sollen. So viel ich sehe, schliesst Plato nach dem Satz der Identität, mit Hülfsmitteln der Induction. Das Gerechte ist gut, kann also nichts Schlechtes hervorbringen. Tonkünstler und Reitlehrer bilden Musik- und Reitkundige, nicht das Entgegengesetzte, wie die Wärme wärmt, die Trockenheit trocknet: so hängt der Begriff der Gerechtigkeit an der gerechten, guten Handlung. Dass dann „das mit wenigen scharfen Zügen gezeichnete Bild der schlechthin unsittlichen Weltordnung, die dem Thrasymachus die natürliche und deshalb auch sittliche ist, als ein Vorspiel der erschütternden Schilderung des furchtbaren Zustandes der Gewaltherrschaft

im neunten Buche angesehen werden kann," würde eigentlich eine Entgegnung nicht fordern, da in diesen Worten die Idee eines objectiven Zusammenhanges nicht liegt. Doch wünschten wir wohl zu wissen, wie sich die streitfertige Dialectik des ersten Buches überhaupt als ein Vorspiel erschütternder Schilderungen deuten lasse. Ich meine vielmehr, man sollte nach dem elenktischen Ton des ersten Buches auf alles Andere gefasst sein, nur nicht auf einen neun Bücher hindurch fortlaufenden Vortrag; man sollte vermuthen, dass die Dialectik des Sokrates sich schrittweise zu anderen Fragen fortbewegen, nicht aber mit erschütternden Schilderungen irgend welcher Zustände ablösen werde. Der Form nach kann sich das „Vorspiel" also nicht rechtfertigen; aber steht es mit dem Inhalt besser? 351 B *πόλιν φαίης ἂν ἄδικον εἶναι καὶ ἄλλας πόλεις ἐπιχειρεῖν δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλῶσθαι, πολλὰς δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτῇ ἔχειν δουλωσαμένην; Πῶς γὰρ οὔκ; ἔφη· καὶ τοῦτό γε ἡ ἀρίστη μάλιστα ποιήσει καὶ τελεώτατα οὖσα ἄδικος. ..... πότερον ἡ κρείττων γιγνομένη πόλις πόλεως ἄνευ δικαιοσύνης τὴν δύναμιν ταύτην ἕξει, ἢ ἀνάγκη αὐτῇ μετὰ δικαιοσύνης;* Darauf erfolgt die unverblümte Antwort: mit Gerechtigkeit. Selbst Räuber und Diebe (351 C) müssen gegen einander Gerechtigkeit üben, die völlig Ungerechten (352 D *τελέως ἄδικοι*) sind überhaupt nicht im Stande etwas auszurichten. Und vorher geht der entscheidende Satz: 346 E *οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὑτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου ξυμφέρον ἥττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος.* In der ersten Stelle ist deutlich sichtbar, dass die Gerechtigkeit ein äusseres Verfahren, nicht eine psychische Bestimmtheit ist; daher sie auch von dem Verbrecher geübt werden kann und sogar muss, daher auch der Tyrann ohne sie nicht auskommt. Die zweite Stelle (346 E) bezieht ausnahmslos jede Regierungsform auf den Nutzen der Regierten, also auch die tyrannische. Wird man darin ein Vorspiel des IX. Buches sehen können? Es ist vielmehr das reine Widerspiel. Die *δικαιοσύνη* ist nach diesen Auseinandersetzungen eine *τέχνη*, eine Summe von Regeln, wie man zu verfahren habe. Als Regel berührt sie die Seele nicht; sie entstammt dem Verstande, der das dem Zwecke dienende erkennt und durch-

führt. „Wenn er — fährt Steinhart fort — darauf hinweist, dass der Gerechte blos dem Ungerechten, der Ungerechte dagegen Beiden, dem Gerechten wie dem Ungerechten, es zuvorzuthun suche, und daraus folgert, dass der Ungerechte weder weise noch gut sei, da der wahrhaft Weise und Gute nicht andere Weise und Gute, sondern nur die Schlechten und Thörichten zu übertreffen streben werde, so liegt diesem auf den ersten Anblick auffallenden und fast sophistisch klingenden Satze der zuerst im Philebus entwickelte und in den spätern Büchern des Staates so bedeutend hervortretende Begriff des absoluten oder höchsten Gutes zu Grunde, der dem Masslosen, das unaufhörlich zwischen Gegensätzen schwankt und eine unendliche Gradverschiedenheit zulässt, als das über den Gegensatz des Mehr und Weniger Erhabene, als das Princip der Einheit und des Maasses gegenübersteht, weshalb es zwar mit dem Bösen, nie aber mit sich selbst einen Gegensatz bilden, mithin auch keine Verschiedenheit des Grades zulassen kann." Diese Sätze beziehen sich eigentlich auf den Philebus, von dem nach Steinhart's Absicht, „die Anfänge und Hauptmotive aller späteren Verwickelungen und Lösungen" — p. 72 — im I. Buche nachzuweisen, eigentlich nicht zu reden war. Aber gönnen wir ihm dessen vermuthete Analogie und fragen nur, inwieweit der Begriff des absoluten Gutes aus den späteren Büchern des Staates in dieses erste hineinreicht. Steinhart kann allein vom VI. und VII. reden wollen, in denen das ἀγαθόν das höchste Gut ist. Im VI. Buche beherrschte das ἀγαθόν die intelligible Welt und fasste mathematische Formen und Ideen in sich; in die sichtbare Welt reichte es nur indirect durch den Helios, sein eigenstes Geschöpf, hinein. Im VII. Buche hat es jede Verbindung mit der sichtbaren Welt gelöst. Ist es nun wirklich Steinhart's Meinung gewesen, dass dieses Centrum eines transscendenten Daseins mit dem Tonkünstler und Arzt, die nur den Unkundigen, nicht ihre Fachgenossen überflügeln (349 E) und jenen Unkundigen, die es den Wissenden und Unwissenden zugleich zuvorthun wollen (350 A), auch nur irgend Etwas gemeinsam habe? Oder, wenn nicht mit ihnen, so mit der Wahrheit, die sie veranschaulichen sollen? Vielleicht ergeht es auch

einem Anderen so, dass ihm die bezüglichen Sätze des ersten Buchs überhaupt unverständlich sind — der Verfasser macht daraus kein Hehl —, während das *ἀγαθόν* der dialectischen Bücher von Jedem, der die Idee eines höchsten Wesens in sich trägt, begriffen werden kann. Hätte Steinhart gesagt, das Gute ist Eines, wie Gott, von dem es entstammt, daher die es Besitzenden nicht in dem Mehr und Minder wetteifern können: so würden wir, wie weit es auch von dem Ideengang des I. Buches abliegt, doch nicht widersprochen haben. Denn das Bewusstsein des absolut Guten liegt dem gesammten Platonismus zu Grunde; vielleicht hätte er am Anfang nur nicht den rechten Ausdruck dafür gefunden. Aber dass ausdrücklich diese tonkünstlerischen und medicinischen Beispiele, die nur gewöhnliche Fertigkeiten in das Auge fassen, zu dem transscendenten Herrscher der Ideenwelt in Beziehung gesetzt werden — 'denn Steinhart nennt gerade die späteren Bücher — ist ein wissenschaftlich nicht haltbares Verfahren. „Wenn er dann in der Gerechtigkeit das Princip aller Stärke, Gesundheit und Harmonie sowohl für den Staat als das Seelenleben des Einzelnen findet und selbst bei den Bösen, wo irgend er bei ihnen Kraft und ein gewisses einträchtiges Zusammenhalten wahrnimmt, noch ein wenn auch unbewusstes und verdunkeltes Walten der Gerechtigkeit anerkennt, da die Ungerechtigkeit als die absolute Negation nur eine endlose Feindschaft der Bösen gegen das Gute, wie untereinander selbst, hervorrufen könne, so spricht er schon hier deutlich genug die im Verlauf der Unterredung weiter durchgeführte Parallelisirung des Staates mit dem sittlichen Leben der Individuen aus, welche als das Grundprincip aller ihrer Vorzüge und Mängel anzusehen ist.“ Wo nennt Plato im I. Buche die Gerechtigkeit „das Princip aller Stärke, Gesundheit und Harmonie“ für den Einzelnen und für den Staat? Nirgend. Die Gerechtigkeit soll die *οἰκεία ἀρετή* (353 E) der Seele sein: durch sie allein vermag der Mensch: *ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα* (353 D). Das heisst unfraglich, dass die Gerechtigkeit ein seelisches Princip ist; indess von einer Parallelisirung mit dem Staat ist nichts zu entdecken. Wenn die *οἰκεία ἀρετή* die Voraussetzung für jedes Geschäft, für

jede Berathung ist, hat sie natürlich auch mit dem Regieren zu thun. Aber es ist keineswegs gesagt oder angedeutet, dass die *ἀρετή* ausser in der Individualseele auch im Staate wohnt. Nach dem IV. Buche ist die *δικαιοσύνη* ein formaler Begriff, der eine Vielheit staatlich verbundener Individuen zur Voraussetzung hat: nur auf Grund dieser Vielheit kommt die wirkliche *δικαιοσύνη* zu Stande, die sonst nur wenigen einzelnen Seelen eignen kann. Im I. Buche ist die *δικαιοσύνη* eine individuelle Eigenschaft. Hätte Steinhart gesagt, am Schluss des Buches werde die psychologische Begründung der Gerechtigkeit deutlich vorbereitet, so wäre das eine wahre Bemerkung gewesen, während eine deutliche Parallelisirung individueller und politischer Kräfte nur durch ein uncontrollirbares Belieben in den Text hineinzulesen ist. Das zweite von ihm angezogene Moment ist nun gerade ein Gegenbeweis. Die „unbewusste und verdunkelte Gerechtigkeit“ ist einmal eine in den übrigen neun Büchern schlechthin nicht aufzufindende Vorstellung; dass ihr Plato im I. Buche einen Spielraum gab, ist ein Zeugniss, wie wenig er noch festen Fuss in der Psychologie des IV. Buches gefasst hatte. Der Böse kann nach dieser gar keine Gerechtigkeit üben — wie er es im I. Buche von Dieben und Räubern behauptet —, weil er sich nicht zur Abwechselung eine harmonische Seele einsetzen kann. Plato operirt eben noch mit Nominalerklärungen der Tugend und den ihnen entsprechenden Vorstellungen von ihrem Wesen; sie gilt ihm als eine Weise des Verfahrens, die man ändern kann: nicht als eine beharrende, auf dem Einklang verschiedener Kräfte beruhende Seelenqualität. „Er deutet auch — so schliesst Steinhart seine Erörterung — bereits die innere Nothwendigkeit dieser sittlichen Weltordnung in den Worten an, dass die Gerechtigkeit schon an sich und ohne alle Rücksicht auf die äusseren Folgen glücklich mache, weil sie eine Tugend sei und die Seele durch Begründung der Herrschaft ihres denkenden Theils über den begehrenden zur Harmonie mit sich selbst zurückführe, während die Ungerechtigkeit, die Zerstörerin dieser Harmonie, nothwendig mit der grössten Unseligkeit verbunden sei.“ Plato erklärt, dass die Ungerechtigkeit Zwist mit Anderen und mit sich selbst hervorrufe, die

Gerechtigkeit aber eine beiderseitige Eintracht (351 E, 352 A). Da er den Einfluss der Gerechtigkeit auf die Beziehungen zu Anderen hervorhebt, kann nicht gesagt werden, dass er das Glück schon in der Gerechtigkeit an sich, ohne alle Rücksicht auf äussere Folgen, gesehen habe. Von der Harmonie des denkenden und begehrenden Seelenvermögens ist im I. Buche Nichts zu finden. Steinhart hätte nur sagen dürfen: das *στασιάζειν καὶ οὐχ ὁμονοεῖν αὐτὸν αὑτῷ* (352 A) enthält den Keim der Anschauungsweise, die im IV. Buche als Harmonie der Seelenkräfte entwickelt wird. Dass dieser Keim aber auf ein Folgendes hindeute, ist ganz und gar in Abrede zu stellen. Denn Plato giebt auch in den spätesten Büchern so viele Ideenkeime, dass man sie folgerecht als eine Hindeutung auf weitere Bücher des Staates auslegen dürfte — von denen wir doch nichts wissen. Und woher ist Steinhart, gegenüber dem Ueberfluss an Negativen, der in den übrigen Dialogen angetroffen wird, das plötzliche Vertrauen gekommen, dass im Staate Alles zum Positiven umschlagen müsse? Giebt etwa Plato dazu Veranlassung, der selbst am Schluss des Buches bekennt, dass ihn alles Gesagte nicht befriedigen könne? Oder liegt in den ähnlichen Gesprächen aus der sogenannten ersten Periode unseres Denkers ein Anhalt für die erwartete Sicherheit in den Ergebnissen einer elenktischen Procedur?

Mit den angeführten Bemerkungen glaubt Steinhart nachgewiesen zu haben, dass das I. Buch „nicht nur ganz dem Kreise von Gedanken und Anschauungen angehört, in welchem die folgenden Bücher sich bewegen, sondern dass es auch, etwa wie der erste Gesang eines Epos oder der Prolog einer Tragödie schon die Anfänge und Hauptmotive aller späteren Verwickelungen und Lösungen in sich fasst, so in allen Beziehungen andeutend und vorbereitend auf jene hinweist“. Die Betrachtung der platonischen Schriften unter dem Gesichtspunkte der Dichtung ist die Klippe, an der Steinhart's Wissenschaft so häufig gescheitert ist. Der Poet lässt ahnen und bereitet in kunstvollen Verschlingungen die Katastrophe vor. Das volle Gegentheil zeigt der Denker des Staates. Jede Idee ist eine besondere Geburt, zwar durch den gleichen idealistischen Familienzug mit den anderen verwandt, im Uebri-

gen aber für sich stehend: wie in der Selbstgenugsamkeit einer grossen geistigen Manifestation. Eher könnte man die Kunst bei Kant entdecken, der mit seinen Schätzen die strengste Ordnung traf. Den Denker des Staates reisst die eigentlich nur in dem Idealsten sich heimisch fühlende Geisteskraft unaufhaltsam weiter. Er vermag nicht an der Symmetrie seiner Ideen zu feilen, weil sein Sinn auf andere Dinge geht.

Steinhart's Einwendungen können Hermann nicht widerlegen, es sei denn, dass man der grossangelegten Einleitung des Staates ein besonderes Gewicht zugesteht. Ich will nicht zu grossen Nachdruck darauf legen, da auch das ganze Werk offenbar die Voraussetzungen jenes Eingangs durchbricht. Steht er also im Missverhältniss zum Ganzen, so würde das Missverhältniss zu einem einzelnen Buche zu einem zuverlässigen Schluss nicht berechtigen. Indess was man nicht als zuverlässig beweisen kann, wird darum noch nicht unwahrscheinlich, und ich glaube wohl, dass für jedes parteilose Urtheil der Eingang des Buches und dessen weiterer Verlauf als incongruent erscheinen würden, wenn es Plato mit seinem heutigen Schlusse abgebrochen und als selbstständiges Werk veröffentlicht hätte. Wie hoch der Verfasser Hermann's Verdienst für die platonische Forschung anschlägt, und insbesondere für den Staat, wo sein Blick die Einsicht der Mit- und Nachlebenden weit überflügelt hat — seine Ueberzeugung in Betreff des I. Buches hält er für ganz verfehlt. Er seinerseits hat vor dem Manne, der den Staat geschrieben; eine zu grosse Meinung, als dass er ihm das lose Aggregiren der Jugendarbeit an eine spätere meisterliche Schöpfung zutrauen möchte. Hermann's Hypothese ist in diesem Punkte von dem Vorwurf, dass sie ein Armuthszeugniss für Plato in sich schliesst, nicht freizusprechen.

Man wird nicht einwenden, dass unsere Ansicht eines allmählich durch Aggregiren entstandenen Werkes demselben Tadel unterliege. Es ist ein Unterschied, ob ein Erzeugniss einer überwundenen Periode einer vollendeten Arbeit als Einleitung vorgesetzt, oder ob ein Stufengang sich entwickelnder Ideen in einem einzigen Buche erkannt wird. Das erstere ist für einen grossen Schriftsteller so befremdlich, dass es fast

undenkbar erscheint; das andere ist zwar nicht gerade natürlich, aber doch durch die von uns erwiesenen Thatsachen evident. Ich möchte den Gedanken nicht kategorisch ausschliessen, dass Plato's Verantwortlichkeit für die überlieferte Redaction des Staates einmal in Zweifel gezogen werden könne. Was uns vorliegt, enthält zu grosse Unebenheiten, um nicht gegenüber einem Denker ersten Ranges berechtigtem Bedenken Raum zu geben. Allerdings gestattet sich der Verfasser diesen Gedanken nur in der Theorie. Denn jahrelange aufmerksame Betrachtung des Werkes haben ihn mit keinem Federzug bekannt gemacht, der gegen Plato oder vielmehr der nicht für Plato zeugte. Ist Plato aber der Urheber der erhaltenen Composition des Staates, so kommt die Kunstform der übrigen Dialoge in ein unerbittliches Gedränge, und es lässt sich voraussehen, dass ein conservativer Kritiker der Folgezeit lieber den Redactor des Staates leugnen, als die symmetrischen Schätze der übrigen Dialogik opfern will.

Ehe der Verfasser seine Ansicht über den Zusammenhang des I. Buches mit den folgenden vorträgt, wirft er einen Blick auf seinen eigenen Inhalt.

Sokrates knüpft an die Aufzählung der Vortheile, welche Kephalus durch seinen Wohlstand zu geniessen glaubt, die Frage: 331 C *τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι, ἄν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν;* Wie schon Muret sah, ist diese Definition der Gerechtigkeit nur aus dem Vorhergehenden abstrahirt. Schleiermacher — a. a. O. p. 340 — ging merkwürdig in die Irre, wenn er, unbefriedigt von dieser Auskunft, eine Beziehung auf Schuldefinitionen vermuthete. Der eine Theil derselben erinnere an eine Theorie des Epikur, der andere an eine megarensische Lehre. Der Ausdruck *ὅρος* scheine nicht auf gangbare Erklärungen des gemeinen Lebens zu gehen. Wenn Kephalus sagt: 331 B *τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις συμβάλλεται,* und Polemarch hinzufügt, die Erklärung sei richtig, *εἴπερ γέ τι*

χρὴ Σιμωνίδῃ πείθεσθαι (331 D): so fasst Sokrates also die Bestimmungsstücke einer Definition zusammen, die auf Simonides zurückgeht. Und da ferner Simonides in den folgenden Capiteln noch siebenmal genannt wird (331 EE, 332 ABBC, 334 B), immer in Bezug auf dieselbe Definition, so muss jeder Zweifel fortfallen, dass Sokrates eine Ansicht des Dichters, nicht irgend eines Philosophen zu widerlegen sucht. Der Ausdruck ὅρος aber — 331 D οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶ δικαιοσύνης — beweist nichts; denn Sokrates kann doch wohl sagen, diese Ansicht von der Gerechtigkeit giebt keine Erklärung von ihr, ohne dass es schulmässig klingt. Schleiermacher's weitere Angabe, Sokrates rede über jene Ansicht nur desshalb so ausführlich, „um überhaupt die Vorstellung aus dem Wege zu räumen, dass die Gerechtigkeit durch frühere Handlungen bedingt sein müsse und nichts ursprüngliches sei," möchte ich dahin präcisiren, dass es, wie der Erfolg der Erörterungen darthut, nicht auf jenen Gegensatz abgesehen ist, sondern auf die Gerechtigkeit als eine Form des äusseren Verfahrens im Unterschiede von der Gerechtigkeit als einer inneren Bestimmtheit der Seele.

Jene Definition erfährt nun eine Erweiterung. So wie sie dasteht, soll sie nicht zutreffend sein, da beispielsweise die Auslieferung der Waffe an einen Wahnsinnigen, obwohl sie sein Eigen sei, nicht gerecht ist. Polemarch erweitert sie dahin, dass die Gerechtigkeit Jedem das ihm Gebührende zukommen lasse, d. h. dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses. In dieser Form wird sie von dem sokratischen Elenchus aufgenommen.

Erstens (cap. VII.): die Gerechtigkeit, wenn sie nur dem Freunde Gutes thun soll, wäre etwas Geringfügiges. Sie stände hinter den wirksamen Diensten, die beispielsweise der Arzt und der Steuermann leistet, zurück. Zwar ist der Gerechte ein erwünschter Gefährte im Krieg; aber in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen ist der jedesmal Sachkundige der Nützlichere. Die Gerechtigkeit hätte also einen sehr eingeschränkten Werth: etwa nur vermögend, hinterlegtes Besitzthum aufzubewahren.

Zweitens (cap. VIII.): Wer sich vor einem Schaden zu bewahren weiss, ist auch geschickt ihn zuzufügen, wie der Fechter, der den Schlag parirt und ihn wiedergiebt. Daher geht die Gerechtigkeit, die im Interesse der Freunde eine Habe bewahrt und auch zu nehmen versteht, in eine Diebskunst (*κλεκτική*) über.

So möchte Polemarch die Tugend doch nicht herabwürdigen. Jedoch bleibt er dabei, dass sie dem Freunde nützen, dem Feinde schaden müsse. Gegen die Einwendung, dass man sich in Freund und Feind wohl irren könne, wird die Definition noch näher bestimmt: dass der Gerechte dem Freunde, als einem Guten, Gutes thue, dem Feinde aber, als einem Schlechten, das Gegentheil. Nun wird bewiesen

Drittens (cap. IX.): dass von der Gerechtigkeit, als einem Guten, nur gute Handlungen kommen können. Durch Schaden aber verschlechtere man, wie auch die Thiere, so die Menschen. Und doch könne die Gerechtigkeit so wenig das Schlechte wirken, wie die Kälte nicht erwärmt, der Künstler nicht Unkünstlerische bildet.

Diese Erklärung der Gerechtigkeit könne also nicht von einem Simonides oder von einem berufenen Weisen stammen. Irgend ein gewaltthätiger Unhold wie Periander oder Ismenias, wie Xerxes oder Perdikkas müsse ihr Urheber sein. Dass man darin nicht einen Widerspruch mit dem oben behaupteten simonideischen Ursprung sehe, denn es handelt sich nicht mehr um die erste Definition, sondern um die eigenmächtig erweiterte der Unterredner.

Sokrates will also bestreiten, dass ein solcher Ausspruch von Simonides stammen könne. Hat Plato also schon sicher im I. Buche gewusst, was er im II. nachzuweisen begann, dass die Dichter die Träger einer unwahren und unsittlichen Weltanschauung seien? Ebensowenig wie er am Ende des II. Buches (383 C *χορὸν οὐ δώσομεν*) wusste, dass er im III. der tragischen Dichtung überhaupt das Urtheil sprechen würde. Oder aber, und das scheint uns richtiger, er wusste es wohl, aber er wusste noch nicht, dass er davon in zerschmetternder Polemik handeln würde. Denn ganz leicht wird es ihm nicht geworden sein, durch einen Bruch mit den Poeten die Brücke

abzubrechen, die seine Idee mit der Denkweise der Nation verbinden konnte. Es schloss dieses Verfahren gleichsam eine Verletzung der öffentlichen Heiligthümer in sich. Und da waren alle Mächte des Zeitgeistes gegen ihn verbündet. Nun beobachte man den Stufengang. Im I. Buche: Simonides kann Derartiges nicht gesagt haben. Im II. Buche: die Tragödie ist erlaubt. Im III. Buche: die Tragödie ist verbannt, nur der *ἄκρατος μιμητὴς τοῦ ἐπιεικοῦς* hat ein Prärogativ. Im X. Buche: alle Poesie ist verwerflich. Daher im VII. Buche: die *μουσική* ist aus dem Unterrichtsplane zu streichen.

Ich will den Leser nicht mit einer Analyse der zahlreichen Unfertigkeiten aufhalten, die in diesem Beweisverfahren zu Tage liegen. Am leichtesten wird man dem ersten Argument zustimmen, welches die Inhaltlosigkeit des gemeinen Tugendbegriffs anschaulich darthut. Die beiden anderen leiden indess an einem starken Missbrauch der Induction. Im zweiten ist Plato geradezu rabulistisch. Steinhart sah in der *κλεκτική* einen Scherz, der das sophistische Verfahren parodirt — von einer solchen Parodie ist im ganzen Staate kein Beispiel zu finden —, Susemihl a. a. O. p. 96, Anm. „den einschneidenden Ernst der ächt sokratischen Ironie". Der Verfasser kann weder Scherz noch Ironie darin wahrnehmen: aber wohl einen ernsten Missgriff der platonischen Dialectik, gegen den man sich verwahren, nicht ihn als ächt sokratische Weise in Schutz nehmen sollte. Ein Athener, der diesen Beweis las, und etwas gescheidter war als der leicht überwältigte Polemarchus, hätte mit Recht urtheilen dürfen, dass ein solches Verfahren, um die herkömmlichen Anschauungen von der Sittlichkeit zu discreditiren, jener Anklage erheblichen Vorschub leiste: Sokrates habe die Jünglinge verdorben. Wir denken aber gar nicht daran, dass diese Bücher in die Oeffentlichkeit und vor den Richterstuhl eines verstandesklaren Volkes gingen; denn uns ist das Kunstwerk genug. Plato unterlag vielmehr der Gewalt der Induction, die er an dieser Stelle wie ein gefährliches Spielzeug handhabt. Dasselbe gilt von dem dritten Argumente, nach welchem die Folgen eines Thieren zugefügten Schadens — unter dem doch nur eine körperliche Verletzung verstanden werden kann — als eine beweis-

kräftige Analogie für die seelischen Verhältnisse gelten sollen. Oder findet man das andere Beispiel, dass der Reiter nicht Unberittene mache, in besserem Einklang mit der zu erhärtenden Thatsache? In sehr unsicheren Zügen musste ihm die spätere Psychologie vorschweben, dass er Körperschäden und körperliche Ungeschicklichkeit als überzeugende Momente für seelische Verhältnisse hinstellt.

Im Bilde des Thrasymachus, der jetzt in das Gespräch mit eintritt, ist Plato's innerste Gesinnung über die Sophistensippe zum Ausdruck gekommen. Ein ungeberdiger Tölpel, in dem Hochmuth und Plattheit sich die Hand reichen: ein wahrer Thersites der Philosophie. Hätte man Plato's Stellung zu den Sophisten aus dem Staat beleuchtet, so wären die üblichen Vermittlungsversuche unterblieben. Plato konnte gar nicht mit ihnen vermitteln. Wie es schon zum VI. Buche gesagt wurde und im I. Buche wiederkehrt, bekämpft er in den Gegnern das System eines vulgären Naturalismus. Was die Sophisten in ihrer Umgebung sahen, bildete den Geist ihrer Lehre. Der Staat verbietet es in allen seinen Phasen kategorisch, sie in irgend einer Verwandtschaft mit Sokratik und Platonismus zu denken. Denn sie suchen überall das gemeine Wesen des Menschen, diese das wahre, aus seiner Verborgenheit zu lebendigem Dasein zu führende. Und man soll sich nicht darauf berufen, dass Plato's Meinung gewechselt haben könne. Der Zeitraum zwischen dem I. und VI. Buche umfasst Jahrzehnte, und doch hat sich sein Widerwille in jenen Anfängen wie auf den Höhen seines Denkens mit gleich lebhaften Farben ausgeprägt. Der einzige Unterschied würde der sein, dass er sich an dieser Stelle noch die Mühe nimmt die Sophisten, wie sie sind, in einer typischen Figur zu zeichnen, während er sie im VI. als armselige Nachbeter der Massenweisheit mit Verachtung straft. Aber ein wirklicher Unterschied ist auch das nicht. Plato will im I. Buche die bezwingende Gewalt zur Anschauung bringen, mit der der alte Meister sich die Menschen unterwarf. Daher bedurfte er einer energisch ausgemeisselten Gestalt, neben welcher die urbane Sokratik sich um so vortheilhafter abhob. Die Verachtung ist in beiden Fällen die gleiche. Es wäre ein Miss-

verständniss, die dem Gegner endlich doch gereichte Hand gegentheilig auslegen zu wollen — wie Zeller a. a. O. p. 157, 1 geneigt zu sein scheint. Dadurch soll nur dieselbe sichere Ueberlegenheit des Weisen in das Licht gesetzt werden, welcher für die Brutalität noch ein Wort der Milde erübrigt, obwohl er sie von seinen Höhen bis auf den Stumpf vernichtet hat.

Nun hat freilich das I. Buch in seiner Stellung zur Sophistik auf einen bedeutenden Gelehrten gerade den entgegengesetzten Eindruck gemacht: Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft p. 115*. Er will sich die gegen Thrasymachus geübte Langmuth aus dem Einfluss der Xanthippe erklären. Die verhaltene Empfindung des Sokrates wäre ohne deren Zücht in einen Fluch auf das Otterngezücht ausgebrochen. Auch ein anderer wird leicht meinen, dass die sokratische Langmüthigkeit hier des Guten zu viel thue. Und doch behaupte ich, dass Steinthal irrt. Xanthippe ist sicher eine Erfindung, ein gesuchtes Pendant zu der schmählichen Caricatur, zu der man den Sokrates früh herabgewürdigt hat. Und wir trauen diesem Schmutze, der ein zukünftiges Zeitalter anwidern wird. Die beiden berufensten Gegner des Sokrates, Aristophanes und Aristoxenus, haben von dieser Caricatur Nichts gewusst. Der Letztere hat sogar ausdrücklich wider sie gezeugt (Müller, Fragm. Histor. Graec. II. p. 280, §. 28), und durch Stillschweigen auch der Andere, für den unser traditioneller Sokrates ein wirksamer Zunder des komischen Feuerbrands geworden wäre. Und wenn eine fabelhafte Xanthippe ihm seinen Mannesstolz wirklich geraubt hätte — eine allerdings undenkbare Zumuthung —, Plato hätte solchem Makel in dem Denkmal, mit dem er ihn verewigen wollte, keinen Raum gegönnt. Soweit war er Künstler, weil er ein reiner Mensch gewesen, dass er den Meister nicht in missgestaltener Maske auf die Nachwelt bringen konnte.

Was sollte der Sokrates des Dialogs gegen einen Unhold wie Thrasymachus thun? Das Gespräch abbrechen? Ihm mit gleicher Münze zahlen? Hätte er gethan, was unser Gefühl fordert, so entbehrten wir das I. Buch. Je widerstrebender der Stoff gestaltet war, auf den er seine Wirkung übte, desto

grösser war sein Sieg. Als ein Zerrbild steht nun Thrasymachus vor uns, d. h. der wahre Sophist, nicht der der modernen platonischen Forschung, den ich mit Steinthal für einen bedauerlich schweren Irrthum halte: über ihm der triumphirende Weise, der die Schneide des Geistes mit der reinsten Menschlichkeit versöhnt.

M. Schanz — Beitr. zur vorsokrat. Philos. p. 55 — versucht, dem Thrasymachus ein gewisses Verdienst zuzusprechen: „er habe an ethischen Fragen hervorragenden Antheil genommen, wie der Kampf, den Plato gegen ihn unternimmt, nicht verkennen lässt.“ Das scheint doch zu viel gesagt. Denn Thrasymachus hatte von ethischen Fragen überhaupt kein Verständniss, und der Kampf, in den ihn Plato eintreten lässt, soll nur den Aberwitz der polternden Sophistensekte an den Tag legen. Ansichten wie die von ihm vorgetragenen, dass das Recht das Belieben der Mächtigen sei, kann man haben und vertheidigen, ohne über die Sache nachgedacht zu haben, oder vielmehr man vertheidigt sie, weil man nicht über sie nachgedacht hat.

Gerade im Gegensatz zu dem ebengenannten Gelehrten lehnt Wecklein — Die Sophisten und die Sophistik p. 74 — die Annahme ab, dass aus Plato's Darstellung auf eine thatsächliche theoretische Entwickelung solcher Lehren von Seiten des Thrasymachus geschlossen werden könne. Dieser habe nur dazu gedient, um auf die Theorie zurückzuführen und offen auszusprechen, was in der Praxis galt. Plato ist aber noch gar nicht von der Theorie abgewichen und hat andererseits gegen Polemarch einen auch in der Praxis geltenden Satz bekämpft. Den Thrasymachus liest er sich als Vertreter einer zweiten Anschauungsweise aus, die ebenfalls im practischen Umlauf gewesen war. Ob ihr roher Kern dem Thrasymachus besonders eigene, kann ununtersucht bleiben. Die Sophisten hatten Alle denselben naturalistischen Familienzug (493 C *οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά*), vor dem die Eigenthümlichkeiten der Einzelnen zurücktraten. Ein besonderes Privileg muss allerdings Thrasymachus gehabt haben: das einer ungeniessbaren

Persönlichkeit. Dass es ihm nicht ernst um die Sache gewesen sei, lässt sich wohl mit Wecklein p. 73 nicht behaupten. Plato zeichnet ihn nur so, um den Eindruck des tumultuarischen Wesens und der unverhohlenen Gehässigkeit wiederzugeben, welche diese Sophisten gegen den gewaltigen Gegner zur Schau tragen.

Die Substanz der zwischen Sokrates und Thrasymachus geführten Verhandlung ist die:

Thrasymachus: Recht ist der Vortheil des Herrschenden (cap. XII.).

Sokrates: Der Herrschende irrt auch, und giebt im Irrthum sich selber nachtheilige Gesetze (cap. XIII.).

Thrasymachus: Der Herrscher als solcher (*κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον*) irrt nicht; indem er irrt, ist er nicht Herrscher (cap. XIV.).

Sokrates: Jede Kunst dient dem Interesse eines Objects, wie die Heilkunst nicht für sich, sondern für den Körper da ist (cap. XV.).

Thrasymachus: Die Wirklichkeit beweist das Gegentheil. Wie der Hirt das Wohl des Eigenthümers, nicht das der Schafe bedenkt, so sieht der Herrschende auf das eigene Interesse. Der Gerechte zieht überall den Kürzeren, die Gerechtigkeit ist eine Strafe für das eigene Selbst (cap. XVI.).

Sokrates: Der Hirte als Hirte sorgt für das Wohl seiner Schafe; was weiter mit ihnen geschieht, geht nicht die Hirtenkunst an. Jede Kunst hat das Interesse eines Fremden im Auge; daher verlangen ihre Pfleger einen Lohn für die aufgewendete Mühe; daher treten die Herrschenden nur für einen Ersatz, sei es an Geld, sei es an Ehre, in ein Amt. Oder aber, wen beides nicht lockt, der gehorcht der Nothwendigkeit, um sich nicht von Schlechteren regieren zu lassen (cap. XVII.—XIX.).

Thrasymachus: Gerechtigkeit ist gutmüthige Thorheit, Ungerechtigkeit ist Klugheit.

Sokrates: Der Gerechte will keinen Vorzug vor dem Gerechten haben, sondern nur vor dem Ungerechten: der Ungerechte aber vor dem Gerechten und Ungerechten. Nun will aber jeder in irgend welchem Fache Erfahrene Nichts

vor seines Gleichen voraus haben, was doch der Unerfahrene gegen Unkundige und Kundige beansprucht. Daher zeigt sich der Ungerechte dem Unerfahrenen ähnlich; Unerfahrenheit ist ein Schlechtes; folglich ist die Ungerechtigkeit schlecht (cap. XX., XXI.).

Thrasymachus hatte gelegentlich geäussert, der Ungerechtigkeit eigne eine grössere Kraft, als der Gerechtigkeit, darauf erwiedert

Sokrates: Kein Staat kann eine Eroberung ohne Gerechtigkeit behaupten; selbst eine Verbrecherbande besteht nicht ohne sie. Denn sie müssen untereinander sich der Ungerechtigkeit enthalten, weil dieser Aufruhr und Zwist, wie jener Friede und Eintracht folgt. Die Ungerechten verfeinden sich sogar mit sich selbst, und die Götter sind ihnen abhold. Wollen sie etwas gemeinsam ausführen, so können sie es nur durch die Gerechtigkeit; vollendet Ungerechte sind unfähig etwas auszuführen (cap. XXII., XXIII.). — Jedes Ding hat sein besonderes Vermögen, durch welches es wirkt, was es wirkt. Dieses Vermögen ist, wie für das Auge die Sehkraft, so für die Seele die Gerechtigkeit. Von ihr hängt die Güte der Seele und das Glück des Lebens ab. Wo sie fehlt, ist die Möglichkeit eines gedeihlichen Lebens nicht vorhanden (cap. XXIV.).

„Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, dass alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, dass aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde.“ Schleiermacher a. a. O. p. 9.

Warum erglänzt aber der virtuose Apparat noch einmal, wenn er weniger fördert und befriedigt? Warum erlischt er dann auf immer? Die Methode des I. Buches ist gänzlich von der der anderen verschieden. Allerdings nicht — wie der

grosse Interpret angiebt — durch dialogische Pracht und reizende Ironie in jenem, durch bündige Strenge in diesen. Pracht und auch Ironie ist der Character der anderen Bücher, die Strenge lassen sie zu oft vermissen; und dialogische Pracht kann man, wenn von den Eingangscapiteln abgesehen wird, dem I. Buche nicht zusprechen wollen. Es ist trocken gehalten und wirkt — wenigstens auf den Verfasser — eher abspannend als erbauend. Dafür möchte ich aber behaupten, dass die strenge Beweisführung darin mit ungleich grösserer Energie angestrebt wird als in der gesammten Fortsetzung. Sokrates hat sich einen einzigen Satz ausgewählt, dessen Wahrheit er von allen Seiten beizukommen sucht. Die folgenden Bücher reihen Satz an Satz, in fast überschwänglicher Fülle, und da sie sich von keinem Gegner ihre Geltung erstreiten müssen, geht in dem Fluss der Ideen die Strenge verloren. Also wird die Verschiedenheit des Verfahrens wohl anders bestimmt und begründet werden müssen.

In der Einleitung zu seinem Gesammtwerke (I, 1. p. 15, 3. Aufl.) hat Schleiermacher geurtheilt, dass Derjenige „jedes Recht verwirkt habe, auch nur ein Wort über den Platon zu reden, der den Gedanken fassen kann, dieser könne sich wohl bei seinem inneren mündlichen Unterricht der sophistischen Methode bedient haben in längeren Vorträgen. . . . . In der Einleitung zum Staat erklärt er an der eben angeführten Stelle, Plato „trage als einer der gefunden hat in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten vor.“ Den Gedanken, den er in Bezug auf Plato's mündlichen Unterricht auch nur zu fassen verbietet, hat er für Plato's wichtigste Schöpfung zugegeben. Also wird wohl ohne Gefahr von einer vortragenden Lehrweise gesprochen werden dürfen, die Plato nicht nur mit den Sophisten, sondern mit den grossen Denkern aller Zeiten gemein gehabt hat. Unsere dialogischen Theorien verherrlichen eine Unnatürlichkeit. Schleiermacher hat einmal — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre p. 345 — über die heuristische Methode, in der Plato der einzige Meister sei, der sie in ihrer Vollkommenheit aufgestellt habe, Folgendes gesagt: „Ihr Wesen besteht darin, dass sie nicht von einem festen Punkt anhebend nach einer

Richtung fortschreitet, sondern bei der Bestimmung jedes einzelnen von einer skeptischen Aufstellung anhebend durch vermittelnde Punkte jedesmal die Principien und das einzelne zugleich darstellt, und wie durch einen elektrischen Schlag vereinigt.“ Auch in seinen grössten ethischen Constructionen sei Plato dieser Methode getreu geblieben. Allerdings könne der dialogische Vortrag „nur in einem sehr weiten Sinne“ für nothwendig gehalten werden. Das letztere klingt wie ein stiller Verzicht auf die Vollkommenheitserklärung der Dialogik. Von jener Darstellung der mit ihrer Hülfe ausgeübten Heuristik behaupten wir, dass sie auf die grösste ethische Construction, den Staat, in keiner Weise zutrifft; für die Anderen mag die Hoffnung bleiben, dass sie sich noch einmal bestätigen werde. Dem Verfasser hat bisher das elektrische Licht, in dem die einzelnen Gedankenströme zu wirksamer Vereinigung kämen, nicht sichtbar werden wollen. Wo er nach suchte, trat ihm so oft das eigene Bekenntniss der Dialogiker entgegen, dass es mit der Erkenntniss einer erleuchtenden Wahrheit für die Nichtwissenden eine zu schwere Sache sei. Skepsis, einzelne und allgemeine Ideen sind im Ueberschwang: eine centrale Idee, von der sie ausgehen, zu der sie hinführen, liest man mit Schleiermacher hinein, d. h. man thut mehr, wie man als strenger Interpret thun dürfte. — Uebrigens hat gegen die oben angeführte Aeusserung Schleiermacher's (I, 1. p. 15) schon K. Fr. Hermann (Gesammelte Abhandlungen p. 280, 20) protestirt, und nach ihm Grote, Plato I. p. 218 j — Letzterer mit der begründeten Bemerkung: the confident declaration illustrates the unsound basis on which he and various other Platonic critics proceed. Nur hätte man sich nicht auf Aristoxenus berufen sollen, sondern auf Schleiermacher's eigenes Zugeständniss in der Einleitung zum Staat, auf die Evidenz, die in der Form des Staates selber liegt, und endlich — was das wichtigste ist — auf die vollkommene Unnatur der Sache selbst. Wir treiben mit der Dialogik einen irrationellen Cultus, und K. Fr. Hermann's Versuch, ihm entgegenzuwirken, hat keinen Erfolg gehabt.

Schleiermacher hebt drei Punkte aus jenen letzten Verhandlungen des I. Buches hervor, „da sie sich in der Folge

bedeutend erweisen". Erstens werde die Geschicklichkeit im Erwerben als eine besondere Kunst hingestellt, welche ein und derselbe Mann noch neben seiner anderen besitzt. Daraus ergebe sich, „was vielen der späteren Darstellungen zu Grunde liegt, dass jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens frei sein muss." Das I. Buch berechtigt zu dieser Folgerung keineswegs; vielmehr zu der entgegengesetzten. Plato erklärt, jede Kunst diene einem fremden Zweck, daher verlange der Regierende einen Ersatz: 347 A *οὗ δὴ ἕνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμήν, ἢ ζημίαν, ἐὰν μὴ ἄρχῃ.* Denn Niemand wolle *ἑκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα* 346 E. Auch die Besten nimmt er nicht aus. Er hätte demnach — auch 345 E heisst es: *οὐδεὶς ἐθέλει ἄρχειν ἑκών, ἀλλὰ μισθὸν αἰτοῦσιν* — an eine völlige Selbstlosigkeit nicht geglaubt, auch nicht an einen pflichtmässigen Beruf der Besten zur Regierung. Die Abtrennung der *μισθωτικὴ τέχνη* (346 B) ist nur ein geschickter Griff, um den Thrasymachus matt zu setzen. Begrifflich ist sie wohl zu rechtfertigen, gegenüber der Wirklichkeit hielt sie nicht Stand. Die *μισθωτική* ist eine unwahre Abstraction, vor der Thrasymachus die Waffen nicht zu strecken brauchte. Ohne Einschränkung gaben wir aber Schleiermacher zu, dass die Erhebung über das Gewinnenwollen den folgenden Büchern zu Grunde liegt. Ob sie ein bedeutender Zug in ihnen ist, mag unerörtert bleiben. Wir halten ihn im System des Platonismus für selbstverständlich, wie er ja auch in der alten Praxis der Freistaaten seine Geltung hatte.

Zweitens sei die Behauptung, dass die, welche die grösste Fähigkeit zum Regieren haben, sich nur desshalb damit befassen, weil eine Strafe darauf steht, doch zu leicht zugestanden. Indess dürfe man die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den platonischen Staat höchst bedeutende Satz hier abgethan werde, ihm nicht zum Fehler anrechnen, „da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Weise rechtfertiget." Auch darin

ist von Schleiermacher zu viel zugestanden worden, da er das System der Bücher II—V völlig ausser Acht lässt. Nach diesem ist der Staat so vollkommen gut und glücklich, dass es eine Freude ist darin zu leben und über ihn zu walten. Welchen Sinn hätte ein Idealstaat, der die Schönheit der in sich selbst befriedigten Tugend verkörpern soll, wenn sein edelster Bestandtheil nur durch Zwang in ihm festzuhalten ist? Aber als die Tage der Transscendenz gekommen waren, verflog der Werth des Staates und seiner Tugend: die Regierenden befassten sich nur gezwungen mit dieser Schattenwelt.

Drittens sei die Wendung am Schluss des Buches zu beachten, dass die Gerechtigkeit nicht nur „als etwas zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes“ dargestellt wird. Das ist nun vollkommen zutreffend; hier ist das dieses Buch mit dem folgenden verknüpfende Band. Die Gerechtigkeit ist eine *ἀρετὴ ψυχῆς*.

Der Sinn dieses Buches ist nun folgender. Sokrates will über das *δίκαιον* sprechen, und es ist zu vermuthen, dass er darüber andere Ansichten hatte als die Anderen. 376 E wird ihm vom Adeimantos nachgerühmt *πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο*, d. h. das Wesen der Gerechtigkeit. Das kann nicht ohne originale Frucht geschehen sein. Daher wird zuerst das Unzureichende der gangbaren Anschauungen dargethan: erst die der Dichter, dann die der Sophisten. Aus diesen Quellen bezog das damalige Athen seine Bildung. Das elenktische Verfahren ergab sich damit von selbst. Sokrates widerlegt einfach die geltenden Ansichten, wir würden sagen die Nominaldefinitionen der Gerechtigkeit. Am Schluss des Buches lenkt er auf die Seele hin, wo sie wie alle Tugend und Untugend ihren Grund und Sitz hat: d. h. er bereitet die genetische Definition der Gerechtigkeit oder, allgemeiner gesprochen, die psychologische Begründung der Ethik vor. Wie es nun kommt, dass auf den elenktischen Sokrates des I. Buches der dogmatisch lehrende der übrigen Bücher gefolgt ist, wird weiter unten dargelegt werden.

Hermann hatte zu bemerken geglaubt, dass Plato in dem I. Buche den sokratischen Begriff der Gerechtigkeit festhält, den folgenden aber die Gerechtigkeit als geselliges Princip zu Grunde liege. Das wurde ihm ein Anhalt für seine chronologische Hypothese. Indess wissen wir über die bezügliche Definition des Sokrates nichts Authentisches und können deshalb ihren etwaigen Gegensatz zu dem Geselligkeitsprincip nicht beurtheilen. Und wenn wir etwas wüssten, würde sich die Frage immer noch nicht zu Hermann's Gunsten entscheiden. Denn es kann sich doch nur um den in den einzelnen Büchern des Staates vorliegenden Unterschied handeln, und dieser ist darin begründet, dass im I. die Gerechtigkeit als eine bestimmbare Regel des äusseren Verfahrens verworfen, in den folgenden aber als eine bestimmte Proportion der Seelenkräfte nachgewiesen wird.

Die Hauptargumente, deren sich der platonische Sokrates gegen den Sophisten bedient, treffen gar nicht die Gerechtigkeit, sondern die staatsmännische Kunst, welcher sie Thrasymachus dienstbar gemacht hatte. Er subsumirt diese dem allgemeinen Begriff der Kunst, in der immer die Beziehung zu einem Object, um derentwillen sie überhaupt da ist, gelegen sein soll. Auch damit nicht zufrieden, verflüchtigt er diesen allgemeinen Begriff noch weiter durch die Absonderung der μισθωτική. Es ist das ein dialectisches Kunststück, welches über das Wesen der Tugend durchaus nicht aufklärt, aber auf den Gegner, der nur von der gemeinen Erfahrung zu lernen pflegte, wohl berechnet war. Uns würden diese Gründe nicht mehr überzeugen — worauf auch Plato nicht Bedacht genommen hat. Von dem sittlichen Wesen des Menschen hat Thrasymachus keine Vorstellung; wenn Sokrates ihn zurechtweisen wollte, blieb ihm nur die Berufung auf logische Instanzen übrig. Dass aber in diesem Verfahren ein specifisch sokratischer Character liege, dafür ist der Beweis nirgend zu erbringen. Es wird vermuthlich etwas allgemein Menschliches sein, was uns zwingt, einem verächtlichen Gegner mit überlegener Logik, nicht mit einem positiven Glaubensbekenntniss zu dienen. Und armselig fürwahr ist es, die Weisheit eines Sokrates in elenktischer Routine aufgehen zu lassen.

Aber auch das ist ein Irrthum Hermann's zwischen der vermeinten Gerechtigkeit des Sokrates und dem geselligen Principe Plato's unterscheiden zu wollen. Die Wahrheit sagen, Empfangenes zurückerstatten, das Gerechte als Interesse der Macht erklären sind offenbar Bestimmungen, nach welchen die Tugend ein Princip der Geselligkeit ist. Widerlegt Sokrates diese Auffassung? Er thut dem Polemarch dar, dass er das Princip zu dürftig begreift, weil jede Kunst thätigere Dienste leisten würde als die höchste Tugend. Er streitet also nicht ab, dass sie einen Werth für das gesellige Leben haben müsse: nur dass die simonideische Formel demselben einen zu partiellen oder geradezu ungenügenden Ausdruck gegeben hat. Er weist ferner dem Thrasymachus nach, dass sein Gerechtigkeitsbegriff jedes gemeinsame Leben unmöglich mache; selbst Räuberbanden bedürften der Gerechtigkeit. Er sieht also in ihr ein zusammenhaltendes Band der Gesellschaft: die Tugend als ein geselliges Princip liegt dem sokratischen Elenchus zu Grunde. Daher können die folgenden Bücher nicht durch den Fortschritt zum geselligen Princip bedingt sein, was doch Hermann's Meinung gewesen ist.

Plato tadelt demnach an den Dichtern, dass sie die Gerechtigkeit zu arm, an den Sophisten, dass sie dieselbe falsch begreifen. Jene bleiben bei ihren unwesentlichen Merkmalen stehen, diese verknüpfen sie mit ihrem geraden Gegensatz. Die Idee, dass die Gerechtigkeit eine die menschlichen Verhältnisse regelnde Kraft sei, verleugnet er nicht nur nicht: er hebt sie vielmehr deutlich hervor.

Wenn die Gerechtigkeit die höchste Tugend sein soll, mussten ihre Wirkungen der bevorzugten Stellung entsprechen. Nach den Dichtern wäre ihre Wirkung aber nur eine negative gewesen: nicht lügen, nicht fremdes Eigenthum für sich behalten. Nach den Sophisten wäre ihre Wirkung nur auf die kleine Zahl berechnet gewesen, welche das Schicksal auf die Höhen des Lebens gestellt hat. Plato suchte also nach einer speculativen Basis, aus der sich ihre den ganzen gesellschaftlichen Körper durchdringende Macht ableiten liess. Er fand sie in der Seele: deren *οἰκεία ἀρετή*, d. h. deren Lebensprincip ist die Gerechtigkeit. Wenn auf ihm also Leben und Thä-

tigkeit der Seele, und zwar jeder Seele beruht (353 E *ἆρ' οὖν ποτε ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς; ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον*), so ist die Gerechtigkeit das Fundament geselligen Lebens, weil dieses selbst nur das Nebeneinander vieler so oder so gearteter Seelen ist. Aber das war erst zu entwickeln, wie die *οἰκεία ἀρετὴ ψυχῆς* in Wirklichkeit beschaffen war. Vorläufig ist sie ein Name, weniger sagend als die Formel des Simonides, oder ein leicht ausgesprochenes Postulat. Eine systematische Entwickelung bieten die folgenden Bücher, und es ist schon früher bemerkt, dass Plato sich dieses Verdienstes, die Tugend psychologisch begriffen zu haben, klar bewusst war (366 E *οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν*). Diese Bücher stellen also nicht ein Aufsteigen von der sokratischen Gerechtigkeit zur platonischen dar, sondern das I. kommt nach Widerlegung der ungenügenden Definitionen zur principiellen Aufstellung desjenigen Tugendbegriffs, welcher in den folgenden methodisch begründet wird.

Die Reden des Glaukon und Adeimantos, welche die erste Hälfte des II. Buches füllen, haben den Zweck, noch die hauptsächlichsten weiteren Ansichten über die Gerechtigkeit zu Worte kommen zu lassen. Sie haben für die Theorie des Staates keine weitere Bedeutung — es sei denn die, ein helles Licht auf ihren reformatorischen Werth zu werfen —, um so mehr für die Kenntniss der damaligen Zeit. Der platonische Sokrates widerlegt sie auch nicht besonders, sondern stellt ihnen sein eigenes ethisches System als beste Antwort entgegen.

Warum giebt Plato mit dem II. Buche den Elenchus auf? Weil Glaukon und Adeimantos gar nicht mehr zu widerlegen waren. Sie selber geben dem Sokrates an, wie er die Aufgabe lösen solle, nämlich rein psychologisch. Sie erzählen zwar umständlich, mit welchen Mitteln man die Gerechtigkeit herabzusetzen pflege, aber erklären zugleich durch sie nicht irre gemacht zu sein. Sokrates spricht hier zu Jüngern, die Belehrung von ihm erwarten und die er belehrt: ohne dialogische Umschweife und ohne elenktische Verwickelungen. Daher sagte Herbart — W. W. XII p. 70 — mit vollem Rechte:

Effulget profecto in hisce libris, qui in ceteris omnibus desideratur, persuadendi animus — und von den übrigen Dialogen: Tanta cura atque diligentia certi aliquid satisque explorati an posset erui demum e tot Platonis voluminibus, temporum forte iniuria si erepti nobis essent libri de republica, vehementer dubitandum mihi quidem videtur. Hat man nun einen Grund anzugeben, weshalb Plato, so oft er in dem Zeitraum vom I. bis zum VII. Buche, der mehre Jahrzehnte umfassen muss, zum Staate zurückkehrte, diesen animus persuadendi walten liess? Und warum der Sinn so vieler der übrigen Dialoge von den Dornen ohnmächtigen Zweifels erstickt wird? Oder warum, wenn mit Susemihl (a. a. O. p. 67) — in allerdings sehr freier Auslegung einer Ansicht Schleiermacher's — der Staat Plato's ganze Schriftstellerthätigkeit von ihren ersten Anfängen an nach idealen Gesichtspunkten resumiren soll, ist in ihm Alles zu bestimmten Ueberzeugungen verdichtet, was sonst in unsicherer Eristik vor unseren Augen zerfliesst? Weshalb stellt man nicht einmal bündig zusammen, welche Lehren, welche Gespräche im Staate resumirt werden? Ich suche vergeblich danach, obwohl die „idealen Gesichtspunkte" den günstigsten Spielraum für derartige Entdeckungen geben. Ohne Frage ist der Staat gewissermaassen ein Resumé, d. h. ein Inbegriff dessen, was Plato von den ersten Anfängen bis zu seinen mystischen Ausgängen gedacht hat. Aber nicht er resumirt die anderen Dialoge, sondern diese excerpiren ihn.

Das I. Buch und die neun ersten Capitel des II. können auch als eine historische Einleitung angesehen werden, welche über die Ergebnisse menschlicher Erkenntniss in Bezug auf ethische Fragen Rechenschaft giebt. Indem Plato diese ersten Versuche zusammenstellte, hier prüfend, dort nur referirend, rechtfertigte er zugleich das eigene Unternehmen einer neu zu begründenden Ethik. Für unsere frühere Bemerkung, dass der Staat eine positive Verwerthung fremder Speculation vermissen lasse, ist es von Gewicht, dass in jener Uebersicht der geltenden Tugendbegriffe der philosophischen Vorgänger Plato's keine Erwähnung geschieht. Im I. Buche berücksichtigt er die Dichter und Sophisten, im II. die allgemeinen populären Anschauungen, die sich unter dem vorwiegenden

Einfluss der Religion befestigt hatten. Eine Ausnahme macht nur die 358 E sqq. erwähnte Entstehung des Rechts aus einem Vertrage, durch welchen der grosse Vortheil, ungestraft Unrecht verüben zu dürfen, und der schwere Nachtheil, ungerächt Unrecht erleiden zu müssen, zu einem gewissen Mittelzustand ausgeglichen sei. Das sieht einigermaassen speculativ aus. Aber auf wen soll es zurückgeführt werden? Der Verfasser hat keine Auskunft. Genug, die berühmten Namen der alten Philosophie fehlen, und Plato war der Ueberzeugung, dass überhaupt Niemand (366 E *οὐδεὶς πώποτε*) als Vorläufer seines Systems angesehen werden könne.

Die erkenntnisstheoretischen Bestimmungen des I. Buches sind von der primitivsten Natur. Von einem Unterschied zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα* ist nicht die Rede. Die erstere ist gleichwerthig mit *τέχνη*, die zweite fehlt überhaupt in ihrer specifisch platonischen Bedeutung. Dem „Meinen“ entspricht: *φαίνεσθαι* und *οἴεσθαι* (337 C E). Der *ἐπιστήμη* oder *σοφία* (350 B *ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός*) ist die *ἀνεπιστημοσύνη* (350 A) oder die *ἀμαθία* (350 D, 351 A, 354 B) entgegengesetzt. Die *φύσις* fehlt gänzlich.

In den neun ersten Capiteln des II. Buches ist dasselbe Verhältniss. Dazu kommt *εἶδος* als Art 357 C, 358 A, 363 E, *φύσις* als Wesen (*φύσις δικαιοσύνης*) 359 B, als angeborene Natur 359 C und 366 C vor.

An die Stelle 359 C *πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν* sc. *τὴν πλεονεξίαν* schliessen wir unsere letzte Bemerkung über den Staat. Wer in diesem Sinne von der *φύσις* sprach, dachte an ihre empirische Form. Plato — wie die Citatensammlung des II. Abschnittes darlegt — recurrirte auch auf die *φύσις*, aber in ihrer intelligiblen Form. So lange der Gedanke an dem Räthsel des Menschenlebens gedeutet hat, haben sich diese beiden Begriffe der *φύσις* gegenübergestanden. Die Einen halten sich an die gemeine Menschennatur, die der jeweilige Lauf der Welt zum Ausdruck bringt, die Andern suchen hinter ihr die edleren Kräfte, welche nach einer besseren Gegenwart verlangt. Das Ideal ist ein Bestandtheil der menschlichen Seele. Sein Dasein und seinen Werth hat Plato für die Philosophie und für die Menschheit entdeckt.

Ob wir ihn den Denker der Ideale oder den Theoretiker des Intelligiblen nennen, macht in der Sache keinen Unterschied. Er suchte den Menschen im Menschen, das vorempirische oder transscendentale Dasein seiner Natur. Auf dieser, als seiner Grundlage, hat er den Musterstaat errichtet, für diese, als ihr Ziel, hat er die Ideale dem Reiche Gottes eingebildet.

Was wir für ihn wieder gewinnen wollen, sind die Ideale; nur sie können die Wahrheit seiner „Ideen" sein. Man hat längst verspürt, wie der sittliche Zug im Centrum seines Geistes dominirt. Die Sittlichkeit geht auf Ideale, nicht auf logische Begriffe. Auf Grund des eigenen Zugeständnisses unserer Wissenschaft fordern wir die Geltung des unsterblichen Werkes zurück, mit dem ein mächtiger Mensch sich seine Bahn bis in das Herz der unsichtbaren Welt gebrochen hat.

Der Verfasser hat kritisirt, und der Standpunkt unserer Forschung machte es ihm nothwendig. Durfte er nur seiner Empfindung folgen, so hätte er Angesichts dieses ausserordentlichen Geistes lieber geschwiegen. Indessen hofft er, dass was ihm zu sagen blieb eher zur Würdigung seines Ruhmes und zur Erkenntniss seiner Wahrheit beitragen werde.

Es möge gestattet sein, einige den Ansichten des Verfassers verwandte Bemerkungen W. Oncken's zum platonischen Staat folgen zu lassen. Staatslehre des Aristoteles I, p. 147: „Bei der engen Beziehung, die wir zwischen den Erlebnissen und Eindrücken der sokratischen Schule im peloponnesischen Kriege bis zum Tode ihres Stifters und den leitenden Gedanken der Politie nachzuweisen versucht haben, wird es den Leser nicht überraschen zu vernehmen, dass wir zu denen gehören, welche der Ansicht sind, dass die Abfassung der Politie mehr an den Anfang als an das Ende der schriftstellerischen Wirksamkeit Platon's gesetzt werden müsse .... Bedeutsamer sprechen für eine verhältnissmässige frühe Abfassung der Politie folgende Punkte:

Erstens die auffallende Unvollkommenheit der Handhabung des Dialogs, d. h. derjenigen Kunstform, in der es Platon

später zur Meisterschaft gebracht hat — das ganze Werk ist im Grunde genommen kein Dialog, sondern ein Monolog, nur unterbrochen durch kurze Aeusserungen der Neugier, des Zweifels, der Ueberraschung von Seiten der Hörer.

Ferner die ausgesprochene Vorliebe des Hauptredners für eine poetische Bildersprache, die lebhaft an den von dem Dialectiker noch nicht überwundenen Dichter in dem Philosophen erinnert, endlich die noch sehr unentwickelte Gestalt, in der die Ideenlehre erscheint."

Oncken schwächt den Werth dieser Wahrnehmungen allerdings dadurch ab, dass er die Abfassungszeit der Politie in das Jahrzehnt zwischen 380 und 370 setzt. Für seine beiden letzten Gründe stehe ich nicht ein. Das VII. Buch, welches offenbar in eine späte Zeit fällt, ist noch in demselben Maasse bildlich, wie die voraufgehenden: dieses mystische Stadium leitet sich sogar mit einer allbekannt gewordenen Bildlichkeit ein. Plato war ein phantasievoller intuitiver Geist, dem das Bild natürlich und ein wirksames Hülfsmittel der zu veranschaulichenden Wahrheit gewesen ist. Die ganze mystische Dialectik lebt in und von Bildern, da ihr Weg zu einer deutlich sichtbaren Wahrheit führen soll. Könnten wir den weiteren Entwickelungen, die Plato nach dem VII. Buche seinen Gedanken gegeben hat, auf die Spur kommen: so würde sich wahrscheinlich das Bild in noch üppigerer Triebkraft entfalten. Denn in den Regionen, zu denen er aufgestiegen war, tritt der Geist seine Herrschaft der ahnenden Phantasie ab. Der von Oncken vermuthete Fortschritt von der Bildlichkeit zur Dialectik ist also schon durch die Thatsachen des VII. Buches — das ohne Frage einen Höhepunkt seiner Gedankenarbeit repräsentirt — unmöglich gemacht: denn diese Dialectik hat die Phantasie zum Organ und die Gebilde der Phantasie zu ihrem Object. Plato's Dialectik war eine mystische Methode geworden, die über göttliche Emanationen zur Gottheit selber führt. Die Dialectik der anderen Dialoge dagegen wurde eine rationalistische Methode, welche die transscendenten Ideale zu logischen Begriffen umwandelte und ihr Verhältniss zur Sinnenwelt erfolglos zu deuten versuchte. Und diese anderen Dialoge schweben Oncken vor als das bilderlose Ziel,

zu dem sich Plato emporgearbeitet habe. Sie sind aber Rückschritt und Missverständniss. Ebenso ist die „noch sehr unentwickelte Gestalt“ der Ideenlehre mit den Thatsachen des Staates nicht in Harmonie. Im VII. Buche hat er die Ideen als *εἴδη* schon wieder überwunden. Wahrscheinlich hielt er das Formenhafte, was doch ursprünglich das Wort bezeichnen sollte, in gewissem Widerspruch mit der vergeistigten Welt, in der nichts dem Sinnlichen auch nur von fern her Gleichendes Wurzel fassen sollte.

Den Beziehungen der Ekklesiazusen spricht Oncken beweisende Kraft ab; Phantasieen über einen Gesellschaftszustand ohne Ehe und Eigenthum seien in jenen Tagen durchaus keine Domäne der Sokratik allein gewesen. Indess ist dies durch die Anführung der Galaktophagen, Agathyrsen und Tyrrhener noch nicht glaublich gemacht. Ich kann nur noch einmal hervorheben, dass die Inscenirung der Idee bei Aristophanes wider ihre allgemeine Verbreitung zeugt. Wären die Einrichtungen barbarischer Völker der Anknüpfungspunkt für seine komischen Einfälle gewesen, so hätte er auch die *φιλόσοφος φροντίς* (v. 571) zur Unzeit aufgerufen.

Den beiden ersten Gründen dagegen, die Oncken angeführt hat, wird man ihre Bedeutung zugestehen müssen. Es ist mir erwünscht, darin mit dem geistvollen Forscher zusammengetroffen zu sein.

Zweiter Theil.

Sokratik und Platonismus.

Ich setze für diesen Abschnitt die Ergebnisse der kritischen Studie voraus, die im vorigen Jahre über „Sokrates und Xenophon“ veröffentlicht ist. Ich habe das Recht dazu, so lange nicht die Unhaltbarkeit der dort angeführten Gründe gegen die Authentie der Memorabilien nachgewiesen worden ist.

Ein zurückhaltender, aber eher anerkennender als verurtheilender Recensent dieser Schrift hat die in ihr verworfenen Bestandtheile der Memorabilien als werthloses Gut bezeichnet. Mehr bedarf ich für meinen Zweck nicht; denn eben wegen ihrer Werthlosigkeit habe ich sie ausgeschieden: allerdings nicht schlechthin, sondern auf Grund beachtenswerther Beweismomente, die ich noch einmal der Prüfung der Sachkundigen empfehlen möchte. Inmitten dieses werthlosen Gutes stehen aber sehr werthvolle Capitel (I, 1; 2 excl. § 29—48; 3 excl. § 8—15. III, 9. IV, 1; 6 excl. § 1—12; 7; 8 § 11), in welchen ich den Kern der echten xenophontischen Schutzschrift sehe. Sie geben nicht nur eine durchsichtige Characteristik des Sokratischen, sondern auch dieselben Grundideen, welche der platonische Staat verarbeitet hat. Lässt sich das darthun, so ist es eine erwünschte Probe für den Werth des von uns gewonnenen früheren Resultats.

In der genannten Schrift war das Urtheil über den Schluss der Memorabilien durch ein Fragezeichen in der Schwebe gehalten worden. Der Verfasser hat das absichtlich gethan, um den Untersuchungen Anderer, die ihn verworfen hatten, nicht zu präjudiciren. Ihm war ein Theil derselben damals

unzugänglich geblieben. Er zieht jetzt das Fragezeichen zurück, das schon damals seinen Ueberzeugungen nicht entsprach.

Für die platonische Frage ist kein Umstand wichtiger, als das eigentliche Verhältniss des platonischen Systems zur Sokratik. Die Bestimmung dieses Verhältnisses hängt wiederum von einer richtigen Einsicht in die Tendenzen und Lehren des Sokrates selber ab. Das war der Grund, der den Verfasser bestimmt hat, zuvörderst die xenophontische Schrift zu untersuchen. Gesetzt Alles wäre ihm dabei misslungen — wofür man den Beweis nicht erbringen wird: so bleiben jene oben aufgezählten Bruchstücke der Memorabilien in ihrem eigenthümlichen Werthe bestehen, und Zeller, der — auch nach der neuesten Auflage a. a. O. p. 89 — aus Xenophon, Plato und Aristoteles ein zusammenstimmendes Bild der Sokratik gewinnen zu können glaubt, wird seinen Kanon ändern müssen, wenn schon der flagranteste Widerspruch sich in dem vermeintlichen Berichte Xenophon's festgesetzt hat.

Meine Aufgabe wird dadurch erleichtert, dass ich mich nur auf Zeugnisse von unbestrittener Authenticität zu stützen habe. Jene Capitel gehören zu den Memorabilien, und es ist ein kritisch unanstössiges Verfahren, von gewissen Theilstücken eines Werkes den Nachweis zu führen, dass sie mit dem Gehalt eines anderen harmoniren.

Niemand hat den Geist des wahren Platonismus besser gewürdigt als Goethe. Seinen berühmt gewordenen Worten hat man als einem Zeugniss tiefen Verständnisses seinen Beifall gezollt; aber, wie mich dünkt, ist ihnen in den Darstellungen der platonischen Wahrheit der gebührende Einfluss versagt geblieben. Nach den Compendien unserer Wissenschaft ist Plato ein subtiler Theoretiker und paradoxer Phantast. Nicht dass deren Verfasser diese Ansicht von ihm hätten — davon sind sie sehr weit entfernt: indessen, was sie als den Gehalt seiner Lehren zergliedern, lässt nicht den wunderbaren Geist erkennen, der wie von einer anderen Welt her zu uns zu reden scheint.

Soll ich sagen, worin ich den Irrthum unserer Forschung ihm und dem Sokrates gegenüber zu erkennen glaube, so ist es die trügerische Ueberschätzung des reinen Wissens. Wir huldigen damit — wie sehr ich auch den Lieblingsmeinungen des Zeitalters widersprechen werde — einem werthlosen Idol. Wir haben die Sitte aus der Kunst, die Religion aus der Politik gewiesen und sollen nun vor einer sich selbst genügenden Wissenschaft Halt machen, nach deren weiterem Zweck nur ein Banausos frage. Und hätten wir nur in dieser Wissenschaft ein Ganzes, das die Pflege um ihrer selbst willen wirklich belohnt. Vor dem Ganzen, welches die philosophischen Systeme wenigstens als eine Form der Ahnung vorführen, ziehen wir uns scheu in das trostlose Bruchwerk fachmässiger Kenntniss zurück.

Es ist nicht mein Beruf, hier über das zu sprechen, worin das gegenwärtige Zeitalter zurückgeblieben zu sein scheint. Ich wünschte nur an einen Umstand zu erinnern, der auf die Auslegung der Sokratik und des Platonismus einen störenden Einfluss ausgeübt hat. Denn der Gedanke geht vielleicht nicht gerade fehl, dass man mit dem Uebergewicht der Theorie in beiden ihren philosophischen Werth zu steigern meinte. Ich theile diese Ansicht nicht und halte ein System, das den Bestrebungen der ganzen Menschheit dient, jeder speculativen Autarkie für überlegen.

Goethe war es, der — Maximen und Reflexionen VI — das Wort aussprach: Man denke sich das Grosse der Alten, vorzüglich der Sokratischen Schule, dass sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Speculation, sondern zu Leben und That auffordert.

Ich nenne unter den Neuerern, welche Goethe's Spur gefolgt sind: Strümpell, der — Gesch. der praktischen Philos. der Griechen p. 137 — in Sokrates eine „durch und durch praktische Natur“ erkennt, Oncken, der — Isokrates und Athen p. 7 — den Schwerpunkt seiner Thätigkeit „in der durch ihn angestrebten Reform der staatlichen und gesellschaftlichen Zustände seiner Heimath“ findet, und E. Curtius, dessen mit congenialem Verständniss geschriebene Schilderung mit den Worten schliesst — Griechische Geschichte III p. 105: „So

war der Athener, welcher den Namen des Lehrers zurückwies, weil er Anderen nur hülfreiche Dienste leisten und nur ein mit seinen Freunden Suchender sein wollte, dennoch ein auserwählter Lehrer seiner Zeit und aller folgenden Jahrhunderte, ein Meister, der in sich sich selbst das Bild eines wahrhaft freien, in rastloser Forschung und selbstverläugnender Nächstenliebe glücklichen Mannes darstellte, ein Philosoph, der die Irrlehren eines dünkelhaften Scheinwissens zerstörte und in einer Zeit, wo jede Möglichkeit einer Verständigung geläugnet wurde, ein Reich zweifelloser Wahrheit gründete und feste, für alle Zeit gültige Methoden des Denkens aufstellte; ein Patriot, der rastlos thätig war, in seinen Mitbürgern eine sittliche Erneuerung anzuregen und dadurch die Schäden der bürgerlichen Gesellschaft allmählich zu heilen." Wie ich aus Zeller a. a. O. p. 98, 1 entnehme, hat auch Ribbing — in seinen mir nicht zugänglichen Sokratischen Studien — die Sokratik als „eine in erster Hand praktische Weltansicht" darzustellen versucht: allerdings nicht zu seinem Beifall.

Es muss wohl seinen besondern Grund haben, dass diese alte Vorstellung, die bis auf Reinhold herab ihre Vertreter gefunden, sich neuerdings wieder mit solchem Nachdruck erhebt. Indem wir sie rechtfertigen, schenken wir zugleich dem gegnerischen Standpunkte Zeller's unsere Aufmerksamkeit.

Zunächst — a. a. O. p. 90 f. — sei es bei dieser Auffassung unerklärlich, „was einen Plato bestimmen konnte, die tiefsten philosophischen Untersuchungen an seine Person zu knüpfen, was die ganze spätere Philosophie bis auf Aristoteles, ja bis auf die Stoiker und Neuplatoniker herab, veranlasste in ihm den Begründer einer neuen Epoche zu sehen, und ihre eigenthümliche Richtung auf die von ihm ausgegangene Anregung zurückzuführen." In Bezug auf Plato wird gleich unten geantwortet werden; in Bezug auf die Anderen leugnen wir jede Beweiskraft, da nur Xenophon und Plato Originalzeugen sind. Beriefen sich die Anderen auf ihn, so war erst festzustellen, an welchen Sokrates sie gedacht haben, an den historischen oder an den der sogenannten platonischen Dialogik. Es ist leicht nachzuweisen — und der Verfasser hat dazu einen Anfang gemacht — Sokrates und Xenophon p. 151 f. —

dass das Letztere der Fall gewesen ist. Gesetzt aber über beides liesse sich überhaupt nicht entscheiden, so konnte die spätere Zeit sehr wohl seine Lehren in der Abstraction von ihrer reformatorischen Zwecksetzung betrachten. Dazu kam der berühmte Name, an den man, auch ohne Kenntniss der eigentlich von ihm ausgegangenen Neuerung, die eigenen Theorien mit Vorliebe knüpfen mochte. Uebrigens ist Zeller nicht ganz folgerecht verfahren. Er lässt als die Quellen der sokratischen Reform nur die Schriften des Xenophon, Plato und Aristoteles gelten, durfte also nicht sich auf Spätere berufen, am allerwenigsten, wenn es sich um die eigentlichste Tendenz einer Lehre handelte. Zweitens sei ersichtlich, dass Sokrates „dem Handeln nur dann einen Werth beilegte, wenn es aus richtigem Wissen hervorgegangen ist, dass er das sittliche Handeln oder die Tugend auf ein Wissen zurückführte, und ihre Vollkommenheit von der des Wissens abhängig machte.“ Nach der anderen Auffassung aber müsse man annehmen, „alles Wissen habe ihm nur insofern Werth gehabt, inwiefern es als ein Mittel für's Handeln betrachtet werden konnte.“ Wir haben zwei unverfängliche Zeugnisse Xenophon's, die zu der letzten Annahme nöthigen; das eine berichtet von dem höchsten Glück, das andere von der höchsten Tugend. Mem. III, 9, 14 *τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν.* III, 9, 4 *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν.* In dem *εὖ ποιεῖν*, *χρῆσθαι* und *εὐλαβεῖσθαι* ist das Handeln als ein so nothwendiger Theil des Glückes und der Tugend mitgesetzt, dass sich wenigstens auf Grund dieser Angaben von einem selbständigen Werth des Wissens nicht reden lässt. Zeller beruft sich vielleicht auf andere Stellen. Dann halten wir entgegen, dass es mit der von ihm behaupteten Einstimmigkeit der xenophontischen, platonischen und aristotelischen Berichte seine Richtigkeit nicht haben kann. Wir haben noch ein anderes Zeugniss in den Memorabilien: III, 9, 4 *προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ*

πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς νομίζοι, Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς. Daraus wird es deutlich genug, was er von dem reinen Wissen gehalten hat, nämlich Nichts. Wir machen ihn zu einem tactfesten Principienmann, der an den Lehren der Wirklichkeit achtlos vorüberging. Dazu war er zu gross. Wir lernen aus dieser Stelle, dass er — wie sich eigentlich von selbst verstand — auch ein Wissen kannte, dem keine gute Handlung folgt. Ich will noch nicht Alles summiren, was wider Zeller spricht; aber an die Zeitverhältnisse will ich erinnern, die Xenophons glaubwürdige Angaben unterstützen. Wissen, Können und Ahnen gab es damals im Ueberschwang, aber kein Wissen und Können, welches dem Heil des Menschen und des Staates diente. Zeller will ihm ein verdienstloses, nach unserer Ueberzeugung sogar übel geartetes Motiv der Speculation retten und lässt ihn seine verdienstvolle Stellung als sittlicher Reformator damit einbüssen. Er wollte ein Wissen, das wahrhaft förderte: der sokratische Nutzen ist dafür der überzeugendste Beweis. Hätte Xenophon überhaupt von dem Werthe des reinen Wissens gehört: er wäre nicht des Sokrates Schüler geworden, oder er hätte die Cyropädie nicht geschrieben, oder er hätte — als ein treuer Berichterstatter — in den drei angegebenen Stellen die das thätige Element bezeichnenden Ausdrücke weggelassen und hätte Nichts von der Identität der *σοφία* und *σωφροσύνη* zu erzählen gehabt, durch welche das, was in uns weise beräth, mit der entsprechenden Handlungsweise unlösbar verknüpft erscheint. Und hätte Sokrates das reine Wissen gelehrt, er wäre nicht auf Markt und Strassen gezogen, als wo man anderer Dinge bedürftig ist, und er hätte nicht den utilitarischen Character, den Jeder an ihm kennt, seinen eigenen Lehren und selbst den eines so tiefsinnigen Geistes wie Plato aufprägen können. Wir verwarfen vorhin die Berufung auf die Stoiker und Neuplatoniker, die gar nichts beweisen. Dafür setzen wir als Widerpart den Xenophon und fragen: wie ist das reine Wissen zu erklären, das einen Xenophon gefesselt haben soll, obwohl in allen seinen Schriften davon Nichts, von seinem Gegentheil aber sehr viel oder vielmehr Alles am Tage liegt? Drittens

sagt Zeller: „Während er nach der gewöhnlichen Voraussetzung in seinem Verkehr mit anderen in letzter Beziehung nur auf moralische Erziehung ausgegangen sein könnte, erscheint statt dessen in seiner eigenen Erklärung als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens (Plat. Apol. 21 ff.); und demgemäss sehen wir ihn denn auch in seinen Gesprächen nicht bloss ein solches Wissen suchen, das keinen moralischen Zweck hat (Mem. III, 10), sondern auch ein solches, das in seiner praktischen Anwendung nur unmoralischen Zwecken hätte dienen können (Mem. III, 11).“ Eine Benutzung der Apologie würde ich meinerseits vermeiden, und es ist mit nicht begründeter Sicherheit darin von Zeller eine „eigene“ Erklärung des Sokrates vorausgesetzt. Ast's Kritik wird man nicht nach ihrem ganzen Umfange beistimmen können. Gegen diejenigen aber, welchen seine Gründe zu leichtwiegend schienen, möchte ich das Urtheil eines berühmten Forschers — F. Chr. Baur, Das Christliche im Platonismus p. 148, 2 — zurückrufen, dass „gegen die gründliche Kritik Ast's Schleiermacher's Vertheidigung der Aechtheit unmöglich Stand halten könne.“ Vielleicht aber hat Baur seine Ansicht später geändert — worüber uns die erwartete neue Auflage jener Arbeit hoffentlich Auskunft giebt —, und bis der Verfasser in einem folgenden Bande seine eigene Ansicht gerechtfertigt hat, kann er Zeller nur entgegenstellen, dass diese pseudoplatonische Apologie kein Moment für seine Auffassungsweise sei. Denn der Sinn der Apologie geht dahin, dass Sokrates sich von der Unkenntniss der Menschen überzeugt habe. Das war die nothwendige Voraussetzung für seine Thätigkeit; er wäre in einem Volke, welches die rechte, d. h. ein sittliches Leben herstellende Weisheit besessen hätte, kein Neuerer gewesen. Er durfte wohl sagen, er habe überall nach wahrem Wissen gesucht und es nirgend gefunden, ohne dass die Idee eines Wissens an sich, das ohne Handeln werthvoll sei, ihn geleitet haben müsste. Jedoch möchte ich nicht zu zuversichtlich einer Schrift gegenüber sein, welche den echten Sokrates verleugnet und an den Nachrichten Xenophon's gemessen nur als ein bedauerliches Missverständniss gelten kann. Auch hier reisst Zeller's einstimmige Trias auseinander:

Xenophon würde sich widersprechen, wenn wir dem Texte trauen müssten, und die Apologie giebt ein ganz anderes Bild, jedoch immer noch nicht dasjenige, dessen Zeller für seine Voraussetzung bedarf. Dass nun weiter von Sokrates nicht nur solches Wissen gesucht sei, das keinen moralischen Zweck hatte, sondern auch ein solches, das vorkommenden Falls unmoralischen Zwecken diente, soll aus den Gesprächen mit Parrhasius, Klito, Pistias und Theodote hevorgehen. *Ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ.* Das ist — der von mir aufrichtig verehrte Forscher möge das verzeihen — eine Versündigung gegen den Geist des Sokrates. Sokrates und unmoralische Zwecke! Um was zu vertheidigen? Eine unfruchtbare Chimäre. Vielleicht fehlt es dem Verfasser noch an einigem grauen Haar, um die unwürdige Verunstaltung eines hohen Geistes, wie sie der Interpolator der echten Schutzschrift gewagt hat, mit gelassenem Sinn zu ertragen. Oder er ist noch nicht hinlänglich eingeweiht in den Götzendienst des Buchstabens, der das geschriebene Elend höher achtet als die Vernunft. Lehrs hatte vor dem Theodote-Capitel gefragt — Plato's Phädrns und Gastmahl p. XXII: Eine Scene, wie sie bei Xenophon zwischen Sokrates und der Athenischen Hetäre Theodote steht, ist sie wie sie dasteht in der Wirklichkeit der Dinge auch nur möglich? Und Zeller findet selbiges Capitel — auch nach Lehrs' Mahnung — „vorzugsweise geeignet, die Vorstellung, welche in Sokrates nur einen Moralprediger sieht, zu widerlegen.“ Damit wird auch der gegnerische Standpunkt in unverdienter Weise herabgesetzt; denn die Vorstellung von einem Moralprediger hat, so viel ich weiss, kein stimmfähiger Forscher ausgesprochen, und sie wäre einer Widerlegung nicht werth. Hinsichtlich des Parrhasius, Klito und Pistias findet er nun, dass die Nützlichkeitsrücksicht „offenbar eine ganz untergeordnete sei; der wahre Grund ist vielmehr jener von der platonischen Apologie angegebene, dass der Philosoph im Interesse des Wissens alle darauf ansieht, ob sie über ihr Thun ein klares Bewusstsein haben.“ Ist das Offenbare wirklich nachzuweisen, und müssen wir wieder den Weg zu der falschen Apologie antreten, um den angeblichen Xenophon zu verstehen? Das sind

Verirrungen der philologischen Interpretation. Zeller hat eine viel zu breite Quellenbasis angenommen, aus der sich nur Alles gegenseitig widerlegen, Nichts zweifellos beweisen liesse. Denn eine Instanz wird von der andern vernichtet. Ganz zutreffend hat er bemerkt, dass Sokrates nicht bloss ein Wissen suche mit moralischen Zwecken. Wer dafür Belege haben will, findet sie Mem. IV, 7, 1: *πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ· ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι, ὅ τι μὲν αὐτὸς εἰδείη, πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν· ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη, πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἦγεν αὐτούς.* Da liesse sich leicht das reine Wissen vermuthen. Aber man verfolge nur die Verdeutlichung seiner Hodegetik; er schneidet von jeder Wissenschaft ab, was ihm nutzlos schien: § 3 *ὅ τι μὲν γὰρ ὠφελοίη ταῦτα οὐκ ἔφη ὁρᾶν.* § 5 *ὠφέλειαν μὲν γὰρ οὐδεμίαν οὐδ' ἐν τούτοις ἔφη ὁρᾶν* § 8 *καὶ τούτων δὲ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐκέλευε φυλάττεσθαι τὴν μάταιον πραγματείαν, μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει καὶ συνδιεξῄει τοῖς συνοῦσι.* „Wer — sagt Zeller weiter — das Wissen nur in diesem Sinne, nur als Mittel für einen ausser ihm liegenden Zweck, nicht aus einem selbständigen Trieb und Bedürfniss des Erkennens anstrebt, der wird nie so angestrengt und so unabhängig über die Aufgabe und das Verfahren der wissenschaftlichen Forschung nachdenken, wie dies Sokrates gethan hat; er wird nie so, wie er, der Reformator der Wissenschaften werden können. Aber auch auf die Ethik selbst hätte er nicht den durchgreifenden reformatorischen Einfluss ausüben können, den er nach dem Zeugniss der Geschichte ausgeübt hat, wenn er sich in dieser Weise auf das praktische Interesse beschränkt hätte.“ Eine historische Gelehrsamkeit mag man um ihrer selbst willen pflegen, ein Wissen von den Bestimmungen unseres Geschlechts — und welche höhere Aufgabe hätte die menschliche Vernunft und insbesondere die Philosophie! — schliesst in sich den bewussten Zweck und Trieb, diesen selber zu dienen. Zeller setzt die Wissenschaft als Mittel für einen ausser ihr liegenden Zweck und die Wissenschaft als selbständiges Bedürfniss in Gegensatz. Aber worin liegt die Gegensätzlichkeit? Wenn jeder Mensch seine

Stellung im Weltplan hat, müssen Jedem die Gaben mitgetheilt sein, ihn an seinem Theile zu verwirklichen. D. h. wer durch Erkenntniss auf die Menschen wirken soll, muss den lebhaften Antrieb der Erkenntniss in sich tragen: und jede Erkenntniss sehnt sich nach einer Wirkung. Kann nun wirklich Jemand Ernst mit dem Satze machen wollen, dass die Wissenschaft mit einem ausser ihr liegenden Zweck etwas Geringeres sei? Welches war denn der sokratische Zweck in diesem Falle? Die Erziehung der Menschheit. Und diese Idee wäre nicht hoch genug, um eine menschliche Seele zu „angestrengtem und unabhängigem Nachdenken“ anzuspornen? Armer Lessing, der du der Gottheit eine Aufgabe zutheiltest, für die der Mensch zu Schade ist! Aber Sokrates soll bei einer „Beschränkung auf das praktische Interesse“ diesen durchgreifenden Einfluss nicht auf die Ethik haben üben können. Es musste das genaue Gegentheil gesagt werden: weil er die Idee der Wissenschaft in ihrer Erweiterung auf die allgemeinsten und höchsten Interessen begriffen, weil er ihr die Menschheit selbst zum Object gegeben hat, so beflügelte er verwandte Geister, dass ihnen solches Ziel des Strebens würdig schien. Dieser Mann ging auf in dem edelsten Vorhaben, seine Mitmenschen zu heben: darauf beruht seine Unsterblichkeit, darauf beruht die scheinlose Ueberlieferung seiner Lehren, weil er nicht die Idee des Wissens ausdenken, sondern Ideale der Menschlichkeit erziehen wollte. Er sah nicht auf ein System von Gedanken, sondern auf selbstlose Mission, nicht auf schulmässige Routine, sondern auf ein dem Zwecke angepasstes Wirken, nicht auf Wissenschaft, sondern auf bewusste Sittlichkeit. Das Wissen ist die Wurzel, welche Stamm und Blüthe der Tugend hervortreibt, die einen sind nicht ohne die andere, aber diese hat keinen Werth ohne jene.

Wir stellen der Selbstverherrlichung des Wissens die Worte des ersten Philosophen unserer Zeit gegenüber. H. Lotze, Mikrokosmos I. p. 438, 1. Aufl.: Zu dieser Arbeit — die gegebene Wirklichkeit in Erkenntniss ihres Werthes, den Werth der Ideale in eine Reihe äusserlicher Gestaltungen zu entwickeln — sind wir bestimmt, und der ehrwürdigste Zug in

der Geschichte unseres Geschlechtes ist die unversiegbare Ausdauer, mit welcher die hervorragendsten Geister aller Zeiten sich der Vervollkommnung der äusserlichen Lebensverhältnisse, der Ueberwindung der Natur, dem Fortschritte jeder nützlichen Kunst, der Veredlung der geselligen Formen widmeten, obwohl sie es wussten, dass der wahre Genuss des Daseins doch nur in jenen stillen Augenblicken des Alleinseins mit Gott liegt, in denen jedes menschliche Tagewerk, alle Cultur und Civilisation, der Ernst und die Last des lauten Lebens zu dem Bilde einer nur vorläufigen Uebung von Kräften ohne bleibendes Ergebniss zusammenschwinden.

Zeller lässt, abgesehen von seinem Widerspruch zu allen Erfahrungen der Geschichte und den beweisenden Zeugnissen der sokratischen Literatur, auch eine Thatsache ganz unerklärt: wie ein angestrengtes und unabhängiges Nachdenken nicht mehr als die bescheidenen Sätze der überkommenen Sokratik gezeitigt haben könne. Ein Wissen um des Wissens willen wäre in die Breite eines so oder so gearteten Systems ausgelaufen. Schopenhauer, der tiefe Einsichten in die Grösse des Alterthums und den Werth seiner Philosophie entwickelt hat, mochte desshalb an den „eigentlich grossen Geist“ nicht glauben. Er wollte ihn für einen der „hauptsächlich praktischen Helden“ halten, die mehr durch ihren Character, als durch ihren Kopf wirken (Parerga I. p. 45. 3. Aufl.). Ich hätte dagegen nichts einzuwenden, bis auf die angedrohte capitis deminutio. Wir kranken an einer Selbstvergötterung des reinen Wissens. Der Denker, der den practischen Helden nicht auch für einen Helden, jedes Preises würdig, halten will, mag mit der Denkkraft sich weit ausgebreitet haben: hoch gestiegen in der wichtigsten Erkenntniss ist er nicht.

Endlich erklärt Zeller, die Bedeutung des Sokrates beruhe nicht darauf, dass er überhaupt eine Wiederherstellung des sittlichen Lebens verlangte, denn „diese Forderung hat auch ein Aristophanes und haben ohne Zweifel noch viele andere ausgesprochen“. Die Bedeutung eines Menschen kann dadurch nicht verändert werden, dass man ihm Genossen an die Seite setzt, die seine Bestrebungen theilten. Im Gegentheil ist es eine neuere beifallswürdige Ansicht, dass der grösste Mensch

nur ein Facit aus den tiefsten Tendenzen seines Zeitalters ziehen oder diese selbst zu einer neuen Stufe ihrer Erfüllung bringen soll. Sokrates wäre nur der wirksamste unter ihnen gewesen. Mit eingeborenem Genius hat er grossartige Talente in seine Bahn gezwungen und durch ihre Kraft die Wahrheit weiter tragen lassen. Was aber den Aristophanes betrifft, so appellire ich ab aetate male informata ad aetatem melius informandam. Bentley nannte ihn einen höchst ausschweifenden, Valckenaer einen lügnerischen und übelwollenden, F. A. Wolf einen boshaften Menschen. Diese Männer hatten auch ein Urtheil, und von dem Ersteren und Letzteren wird man wohl sagen, ihres Gleichen sei noch nicht wiedergekommen. Mit dem Blick des echten Historikers hat ihm Droysen bis in das Herz gesehen. Aber es hilft nichts. Der Restaurator der Sittlichkeit liegt einmal im Belieben der Wissenschaft. Wahrscheinlich zeigt sie noch einmal, wie eine bodenlose Licenz die „substantielle Sittlichkeit“ befördern könne. Und was ist gegen diese Wissenschaft ein Plato, der selbst Homer und die Tragiker aus dem Tempel wies, zu stolz um die Komödie eines Wortes zu würdigen? Wenn es sich um die Einsetzung des Ephorats handelt, so gilt er als glaubwürdige Quelle; für seine Gegenwart wiegt sein Zeugniss nicht. Man macht ihn zum befugten Richter über Dinge, die er nicht verstand und die ihn auch nicht kümmern konnten. Auf dem Felde der Ethik, wo seine Grösse wurzelt, streitet man ihm selbst die Einsicht in den moralischen Werth der Leistungen seiner Zeit ab. Oder was heisst es, von Aristophanes zu sagen, er habe die Wiederherstellung der Sittlichkeit verlangt, wenn Plato ihn und den ganzen Dichterchorus zu Verderbern der Sittlichkeit gestempelt hat? Aristophanes' Werth mag immer noch grösser gewesen sein, als ihn Plato geschätzt haben wird: aber sittlicher Natur war dieser Werth nicht, denn diese hätte Plato durchschaut und mit Anerkennung begrüsst, und in dieser sollten wir an dem Lehrer der Jahrhunderte nicht meistern. Das ganze Irrsal einer eklectischen Kritik kommt in der Thatsache zur Erscheinung, dass ein Gelehrter ersten Ranges das lästerliche Theodote-Capitel zur Würdigung des Sokrates herbeizieht und die Wahrheit des platonischen Staa-

tes stillschweigend verneint, um einen leichtfertigen Diener der Muse zu retten. Wir haben sonst die Richtung, die Poesie nach aesthetischem Kanon abzumessen: da wo es am nothwendigsten war, beim Aristophanes, lesen wir moralische Lehren in sie hinein.

Noch eines Umstandes werde gedacht, der zwar keine Wahrheit beweist, aber zu ihr hinführen kann. Es ist von Schopenhauer a. a. O. p. 46 und Zeller a. a. O. p. 115, 1 auf die Aehnlichkeiten zwischen Kant und Sokrates aufmerksam gemacht worden. Von anderer Seite bemerkte Kuno Fischer (Akademische Reden p. 6 u. 7), dass unter den griechischen Denkern nur Sokrates, unter den Deutschen nur Fichte wahrhaft volksthümliche Männer gewesen seien. Die Aehnlichkeit mit Kant müsste man auf die historische Verwandtschaft beschränken, dass Beide an Wendepunkten der Gedankengeschichte stehen. Die Kritik der praktischen Vernunft wiederholt den moralischen Grundzug des alten Weisen, ohne doch mit seinen bestimmenden Motiven im Einklang zu sein. Was insgemein für das Wichtigste bei Kant angesehen wird, die Theorie der apriorischen Erkenntniss, hat mit den alterthümlichen Ideen überhaupt Nichts gemein. Auch kann der in schwerer metaphysischer Rüstung einherschreitende Moderne mit der Form, in der Sokrates sich selbst und seine Lehre gab, den Vergleich nicht aushalten. Sie bewegen sich nur insofern auf gleichem Boden, als Beide mit der Idee des Menschen als eines sittlichen Wesens den unerbittlichsten Ernst bewiesen haben. Weiter möchte ich nicht gehen; denn schon die Art, wie Beide diese Idee ausdrückten und vor der Mitwelt vertraten, ist durch die Verschiedenheit der Persönlichkeiten und der Zeitverhältnisse nicht wohl vergleichbar. Dagegen hat K. Fischer einen fruchtbaren Punkt getroffen. Die Allen zugängliche Anschauung von Fichte's Character und Geistesart lässt auch rückwärts ein Licht auf seinen alten Geistesbruder zurückfliessen. Ich darf an dieser Stelle nicht weiter darauf eingehen und rede, mit dem Vorbehalt ihre intime Verwandtschaft an einem anderen Orte darzulegen, nur von dem Einen. Die Volksthümlichkeit des Sokrates ist ein Protest gegen das reine Wissen. Aber man hält den Wissenschaftslehrer ent-

gegen, dessen abstruses Wissen wider die Volksthümlichkeit Einsage thun würde. Und so könnte sich wohl das Abstracte mit dem Populären auch in Sokrates verbunden haben. Jenes Abstruse ist indessen nur ein — freilich sehr solide angelegter — Schein, der Vielen das Verständniss beirrt hat. „Warum es Einigen nicht gelingen will, einen Eingang in die Philosophie Fichte's zu finden und anderen das Verständniss derselben in einen Zwiespalt mit sich selbst verfällt, liegt wohl darin, dass man in der Erkenntnisstheorie Fichte's nicht schon seine Weltansicht gewahr wird, die doch nur ein Ausfluss daraus ist" (Harms, Abhandl. zur Systemat. Philosophie p. 285). Und diese Weltansicht ist eine „vorherrschend und auschliesslich ethische". Die Wissenschaftslehre ist die Theorie des von der Wiege her zu That und Handlung bestimmten Menschen. Der Sinn ihrer berufenen Anfangssätze erschöpft sich in dem einen Begriff, dass der Geist nicht Gedanken denkt, sondern Leben schafft: keine selbstgenugsame Ideen, sondern sich stetig wiedererzeugende Kräfte, Kräfte des sittlichen Wollens und Vollbringens. So hat Fichte selbst in der „Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre" die seine eigentlichste Tendenz aufklärenden Worte gesprochen (W. W. IV, p. 604): „Ich weiss sehr gut, und bin durchdrungen von der Ueberzeugung, dass dem Reiche des alten Erbfeindes der Menschheit, dem Bösen überhaupt, welcher Feind in verschiedenen Zeitaltern in den verschiedensten Gestaltungen erscheint, durch nichts so sicherer und grösserer Abbruch geschieht, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte. Dass ich darunter nicht verstehe ein historisches Wissen, sondern die Verwandlung des Wissens, der Vernunft, der Weisheit in das Leben selbst, und in dessen höchsten Quell und Antrieb, ist Ihnen bekannt." Die Verwandlung des Wissens in das Leben ist auch das Ziel gewesen, nach dem Sokrates zu streben hiess. Eine solche Ansicht schliesst die Idee des reinen Wissens aus. Ich denke den Sinn Beider zu treffen, dass ihnen nur das bewusste Thun des Guten als das Erstrebenswerthe galt. Ihr Nachdruck liegt in der klaren auf das eigene Selbst bezogenen Erkenntniss, welche die Dazwischenkunft des Irrthums und der Triebe

abwehrt, nicht in einem objectiven Wissen, das an sich ein Vorzug sei. Daher bei Sokrates der herzhafte Schnitt in die überlieferte Metaphysik und in die *μάταιος πραγματεία* (Mem. IV, 7, 8) der Geometer und Astronomen.

Damit wird auch der Anhalt gewonnen sein, um Zeller's letztes Argument zu erproben. Die Ansicht nämlich, dass das Wissen dem Handeln nicht bloss zu dienen, sondern es zu leiten habe, „hat noch nie jemand gehabt, für den das Erkennen nicht einen unmittelbar in ihm selbst liegenden Werth hatte. Wenn sich daher Sokrates grundsätzlich auf solche Untersuchungen beschränken wollte, die für den Menschen eine praktische Bedeutung haben, so kann dies nur beweisen, dass er selbst sich der Tragweite seiner Gedanken nicht völlig bewusst war: thatsächlich ist er über diese Schranke hinausgegangen, und die ethischen Fragen selbst hat er so behandelt, wie dies keiner thun konnte, der nicht von einem selbständigen Interesse des Erkennens beseelt war.“ Wer das Wissen zur Directive des Handelns macht, giebt dem Wissen einen bevorzugten Werth: ob einen unmittelbar in ihm selbst liegenden, kann nur auf Grund bestimmter Aussagen gefolgert werden. Zeller beruft sich auf der einen Seite auf das nie Dagewesensein, auf der anderen gesteht er für den seines Zieles bewussten Sokrates das Unvermeidliche zu. Um die Bedeutung des Nie zu retten, muss Sokrates die Tragweite seiner Ideen nicht ganz erkannt haben. Das ist eine sehr künstliche und zum Ueberzeugen nicht geeignete Beweisführung. Denn das „Nie“ ist ein Placet, das durch jede Erfahrung widerlegt wird. Die Idee von einem unmittelbaren Werthe des Wissens ist als allgemeingültige Anschauung sicher von jüngstem Datum. Noch über den Ursprüngen der Berliner Akademie hat sie nicht gewaltet, und die Weise, wie die gesammten Alterthumsstudien in Deutschland in Aufnahme gekommen sind — wenn ich der Darstellung Ranke's folgen darf —, verleugnet sie nicht minder. Ebenso hat die Wissenschaft, welche der Neuzeit ihre Signatur gegeben hat, unter praktischen Antrieben ihre Entfaltung gewonnen. Erst da, wo die Wissenschaft auf einem sicheren Grunde ruht und die Wissbegier sich selbst befriedigen will, entsteht die Idee eines

unmittelbaren Wissenswerthes: aus der inneren Nothwendigkeit, anscheinend zwecklose Arbeiten gegen banausische Eingriffe zu schützen. Die Ursprünge der Wissenschaften führen auf die nächsten Lebensbedürfnisse zurück: erst auf einer hohen Stufe der Ausbildung erfolgt ihre Emancipation. Was wird nun wohl von dem Begründer der Ethik auf griechischem Boden zu sagen sein? Wir brauchen nicht zu rathen. Xenophon und Plato im Staat haben es sehr deutlich ausgesprochen, und noch der Wissenschaftslehrer *κατ' ἐχοχήν*, der Stagirite, erklärte in seiner Sittenlehre (Eth. Nic. II, 2): *οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστι ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.* Und so lassen wir die Griechen Griechen sein und sehen mit Goethe ihre Grösse und insbesondere die der sokratischen Schule darin, „dass sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Speculation, sondern zu Leben und That auffordert.“

Ich will noch ein Moment geltend machen, worüber ich schon in der früheren Arbeit gesprochen habe. Mem. IV, 7 verwirft Sokrates die schwierigeren Probleme der Geometrie. Xenophon fügt hinzu: *καίτοι οὐκ ἄπειρός γε αὐτῶν ἦν.* Ebenso die über den nothwendigsten Gebrauch hinausgehenden Bestrebungen der Astronomie. Xenophon fügt hinzu: *καίτοι οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν.* Es ist ein sehr naheliegender Schluss, dass sich Sokrates also einmal mit diesen Dingen beschäftigt haben muss. Er hatte erfahren, wie zeitraubend sie waren: *ἔφη δὲ ταῦτα ἱκανὰ εἶναι ἀνθρώπου βίον κατατρίβειν.* Wir haben damit eine erwünschte Bestätigung der aristophaneischen Wolken, dass Sokrates durch eine naturphilosophische Periode hindurch gegangen sei. Was rief ihn von dieser zurück? Dasselbe Capitel sagt es: *ἔφη δὲ ταῦτα .... πολλῶν καὶ ὠφελίμων μαθημάτων ἀποκωλύειν.* Die zerrüttete Zeit bedurfte anderer Einsichten: er wollte ihr helfen, nicht speculiren. Von seiner Hülfeleistung hat deshalb Xenophon zu erzählen gewusst, von seiner Speculation beinahe so viel wie Nichts. Dasselbe werden wir vom platonischen Staate sehen. Demnach ist das Motiv, das den Sokrates aus dem naturphilosophischen Vorstadium in die Bahn des sittlichen

Reformers getrieben hat, ein wohl anzuschlagendes Zeugniss gegen Zeller's theoretisirende Construction.

Wichtiger als alle diese Bedenken ist für die methodische Forschung der Umstand, dass Xenophon überhaupt nichts von dem Zeller'schen Sokrates berichtet. Sokrates könnte möglicherweise ein irrationales Element, das den Vergleich mit der weltgeschichtlichen Erfahrung als unzulässig verbietet, in sich getragen haben: wie es thatsächlich von unserer Wissenschaft angenommen wird. Denn ihr Sokrates ist aus so widersprechenden Bestandtheilen der Ueberlieferung zusammengefügt, dass die Normalpsychologie zu seinem Verständniss nicht ausreicht. Wenn jedoch von Xenophon in Bezug auf die Persönlichkeit und die Lehre eine durchaus zusammenstimmende Characteristik erhalten worden ist, die in den wesentlichsten Zügen ein Gegenstück zu Zeller's Zeichnung bildet: so ist dies ein Beweis gegen die geschichtliche Treue seines Sokrates — und nicht minder gegen die Gültigkeit des kritischen Quellenkanon, nach dem er ihn darzustellen versprach.

Ungleich begründeter war dagegen die Ansicht derer, die Angesichts der heutigen Memorabilien Xenophon's Autorität in Abrede gestellt haben. Ein Schriftsteller, der so viel Ungereimtes, zum Theil geradezu Unsinniges auf den Markt brachte, kann kein zuverlässiger Führer zum Verständniss eines grossen Geistes sein. Indess vergassen diese wieder, dass von Xenophon's Fähigkeiten ein Maassstab in anderen Schriften vorliegt, dass insbesondere die Cyropädie ein vollgültiges Zeugniss ist, mit welchem Erfolge er sich der sokratischen Grundsätze zu bemeistern verstand. Und da war die natürliche Frage, wie er so tief fallen konnte in der mit dem innersten Antheil ergriffenen Aufgabe, den verläumdeten Wohlthäter zu vertheidigen. Mehr als auf alle anderen Anzeichen, dass die Memorabilien eine schwere literarische Fälschung sind, lege ich auf dieses ein nachdrückliches Gewicht: die Pietät am Grabe eines verehrten Todten kann bei einem Xenophon nicht in Sottisen ausgetönt haben.

Die Thatsache, dass der Verfasser der Anabasis und der Cyropädie zugleich die Memorabilien geschrieben haben solle,

st ein Zeichen, dass uns die xenophontische Kritik überhaupt noch fehlt. Die Kritik soll auch den überlieferten Gehalt der Schriftsteller bewähren: was für die Memorabilien von Niemandem versucht ist und vermuthlich auch in der Folge nicht mehr versucht werden wird. Die oben ausgeschiedenen Capitel enthalten das Material, um das ganze lose Gefüge in die Luft zu sprengen. Sie haben aber noch einen anderen Werth, von dem jetzt ausführlicher gesprochen werden soll. Diese Capitel beweisen, dass es derselbe Sokrates ist, den Xenophon in der Schutzschrift und Plato im Staat gezeichnet hat.

Der wichtigste und für die platonische Frage maassgebendste Punkt ist das scheinbar Aeusserlichste in dem Verfahren des Sokrates: die Form. Zeller hat — a. a. O. p. 106 — die Dialogik für eine „ihm selbst unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwickelung“ erklärt, von welcher der historische Sokrates nie abgehe.

Ich sage, wenn dies wirklich der Fall gewesen ist, so war er ein unberechenbarer Mensch. Wir haben ein Pantheon grosser Geister aus allen Zeitaltern; es muss gestattet sein, von dem, was Allen gemeinsam ist, auf den Einen zurückzuschliessen. Die Unentbehrlichkeit des Dialogs wäre eine unnatürliche Schwäche: der sittliche Reformator, von dem auch Zeller spricht, ist mit ihr nicht zu begreifen. Ein Mann, der überzeugend auf die Gemüther wirken soll, muss reden und zwar zusammenhängend reden. Wo ist in aller Welt eine Ausnahme davon zu finden, und wie liesse sich eine solche psychologisch erklärlich machen?

Das kann man gar nicht. Nach der sana ratio ist die angebliche Nothwendigkeit der Dialogik ein innerer Gründe entbehrendes und aus inneren Gründen in sich zerfallendes Dogma: in der ganzen alterthümlichen Literatur hat kein zweites einen so hemmenden Einfluss auf die Wissenschaft ausgeübt.

Xenophon hat sich an vier Stellen allgemein über das sokratische Verfahren ausgesprochen. Mem. I, 1, 10 *ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ· πρῴ τε γὰρ εἰς τοὺς*

περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν, καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι. Καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολὺ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν. IV, 6, 15 ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου· τοιγαροῦν πολὺ μάλιστα ὧν ἐγὼ οἶδα, ὅτε λέγοι, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχε. IV, 7, 1 ὅτι μὲν οὖν ἁπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο Σωκράτης πρὸς τοὺς ὁμιλοῦντας αὐτῷ δοκεῖ μοι δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων εἶναι. IV, 8, 11 ἐμοὶ μὲν δὴ τοιοῦτος ὢν οἷον ἐγὼ διήγημαι......... φρόνιμος δὲ ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω, μηδὲ ἄλλου προσδεῖσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνῶσιν, ἱκανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα....... ἐδόκει τοιοῦτος εἶναι οἷος ἂν εἴη ἄριστός τε ἀνὴρ καὶ εὐδαιμονέστατος. Damit ist die Unentbehrlichkeit des Dialogs gerichtet, es sei denn, dass Xenophon kein glaubwürdiger Zeuge ist, was indessen Zeller, im Anschluss an Schleiermacher, ausdrücklich eingeräumt hat. Aber wie kann man hier überhaupt von Zeugenwerth sprechen? Wenn es sich nur um den Unterschied von Dialog und Vortrag handelt, bedürfen wir keiner mit besonderer Begabung ausgerüsteten Kraft. Auch der Schwächste kann das recht berichten.

Sind wir aber nur auf jene vier Stellen angewiesen, um den Sachverhalt festzustellen? Die von uns ausgesonderten Capitel geben die Exemplification desselben exegetischen Verfahrens. Mem. I, 1 Xenophon erzählt immer positiv: Sokrates ἔφη § 7, ἔφη § 8, ἔφη, ἔφη § 9. Dann berichtet er von seinen Einwürfen gegen die Metaphysiker § 12: πρῶτον μὲν ἐσκόπει ..... ἐθαύμαζε δέ ..... ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε ..... Ich kann den ganzen Inhalt nicht ausschreiben; genug es sind vorgetragene Gründe, die Xenophon mit den Worten schliesst § 16: περὶ μὲν οὖν τῶν ταῦτα πραγματευομένων τοιαῦτα ἔλεγεν. Ist das etwa Dialogik, entbehrliche oder unentbehrliche? Mem. II, 2, 15 wird von Alcibiades und Kritias gesagt, sie seien Genossen des sokratischen Kreises geworden in der Hoffnung γενέσθαι ἂν ἱκανωτάτω λέγειν τε

καὶ πράττειν. Was bedurfte der jugendliche thatendurstige Ehrgeiz, der die Ekklesie beherrschen wollte, der Dialogik? Und heisst *λέγειν* reden in der Form eines Zwiegesprächs? Mem. I, 2, 50 *Σωκράτης δὲ τὸν μὲν ἀμαθίας ἕνεκα δεσμεύοντα δικαίως ἂν ᾤετο δεδέσθαι ὑπὸ τῶν ἐπισταμένων ἃ μὴ αὐτὸς ἐπίσταται. καὶ τῶν τοιούτων ἕνεκα πολλάκις ἐσκόπει τί διαφέρει μανίας ἀμαθία* . . . . § 53 *ἐγὼ δ' αὐτὸν οἶδα μὲν καὶ περὶ πατέρων τε καὶ τῶν ἄλλων συγγενῶν καὶ περὶ φίλων ταῦτα λέγοντα καὶ πρὸς τούτοις γε δὴ ὅτι* . . . . § 54 *ἔλεγε δὲ ὅτι* . . . . § 55 *ταῦτ' οὖν ἔλεγε* . . . . § 57 *τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαί τε ἔφη καὶ ἐργάτας εἶναι* . . . . § 59 *Σωκράτης δ' οὐ ταῦτ' ἔλεγε, ἀλλ' ἔφη δεῖν* . . . . Mem. I, 3, 2 *τοὺς δ' εὐχομένους χρυσίον* . . . . *οὐδὲν διάφορον ἐνόμιζεν εὔχεσθαι* . . . . § 3 *οὔτε γὰρ τοῖς θεοῖς ἔφη καλῶς ἔχειν* . . . . *ἀλλ' ἐνόμιζε* . . . . *καὶ πρὸς φίλους δὲ καὶ ξένους καὶ πρὸς τὴν ἄλλην δίαιταν καλὴν ἔφη παραίνεσιν* . . . . § 4 *καὶ τῶν ἄλλων δὲ μωρίαν κατηγόρει* . . . . § 7 *οἴεσθαι ἔφη ἐπισκώπτων.* Mem. III, 9, 1 *πάλιν δὲ ἐρωτώμενος ἡ ἀνδρεία πότερον εἴη διδακτὸν ἢ φυσικόν, Οἶμαι μέν, ἔφη* . . . . *ὁρῶ γὰρ* . . . . *δῆλον μὲν γάρ* . . . . *φανερὸν δ' ὅτι* . . . . *ὁρῶ δ' ἔγωγε* . . . . *ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν.* Schritt vor Schritt sieht man in diesem wichtigen Capitel den lehrenden Sokrates, welcher der Wissbegier nicht mit dialogischen Querfragen, sondern mit einem zusammenhängenden Vortrage entgegen kommt. So wird ebenda weiter fortgefahren: § 4 *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν* . . . . *προσερωτώμενος δὲ* . . . . *οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ* . . . . *πάντας γὰρ οἶμαι* . . . . *νομίζω οὖν.* § 5 *ἔφη δέ* . . . . § 6 *μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ* . . . . § 8 *φθόνον δὲ σκοπῶν ὅ, τι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξηύρισκεν αὐτὸν ὄντα* . . . . *θαυμαζόντων δέ τινων* . . . . *ὑπεμίμνησκεν ὅτι* . . . . § 9 *σχολὴν δὲ σκοπῶν τί εἴη, ποιοῦντας μέν τι τοὺς πλείστους εὑρίσκειν ἔφη* . . . . *εἰ δέ τις ἴοι (ἐπὶ τὰ χείρω), τοῦτον ἀσχολίας αὐτῷ οὔσης κακῶς ἔφη τοῦτο πράττειν* . . . . § 10 *ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι* . . . . § 11 *ὁπότε γάρ τις ὁμολογήσειε* . . . . *ἐπεδείκνυ ἔν τε νηὶ τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα* . . . . *ἔν τε ταλασίᾳ καὶ τὰς*

γυναῖκας ἐπεδείκνυ ἀρχούσας τῶν ἀνδρῶν . . . . § 12 *εἰ δέ τις πρὸς ταῦτα λέγοι, ὅτι* . . . . . *πῶς ἄν, ἔφη, ἐξείη μὴ πείθεσθαι* . . . . § 13 *εἰ δὲ φαίη τις τῷ τυράννῳ ἐξεῖναι καὶ ἀποκτεῖναι* . . . . *τὸν δὲ ἀποκτείναντα, ἔφη* . . . . § 14 *ἐρομένου δέ τινος* . . . . . *ἀπεκρίνατο* . . . . . *ἐρομένου δὲ πάλιν* . . . . *πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη* . . . . § 15 *καὶ ἀρίστους τε καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι* . . . . *τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλῆ*.

Also das Verfahren seiner moralphilosophischen Belehrungen war, dass er Fragenden antwortete oder selbst eine Idee aufnahm und diese, als ein geborener Lehrer, vor den Hörern sich entwickeln liess. Das *σκοπεῖν* geht auf die letztere Methode, das *φάναι* auf die erstere. Von einem dialogischen Verfahren ist darin nichts ausgesagt. Da nun weder in jenen vier allgemein aussagenden Stellen noch in diesen zahlreichen Beispielen irgend etwas von ihm mitgetheilt, vielmehr das nicht Dialogische deutlich bezeichnet ist: wo bleibt dann Zeller's unentbehrlicher Dialog? Der Dialog ist eine Krücke, um eigenen Gedanken aufzuhelfen oder in ihrer Sache Unsichere in lässigem Hin- und Herreden weitertragen zu lassen. Grosse Denker mögen aus diesem oder jenem Grunde einmal zum Dialog greifen: natürlich ist er ihnen nicht, weil die Grösse ihr Merkmal in dem *αὐτὸς ἔφα* hat, in einem einsamen zu der Zukunft gesprochenen Monologe. Auch des Sokrates Gedanken waren Zukunftsgedanken; die Gegenwart verstand ihn nicht und bereitete ihm ein gewaltsames Ende. Unser Eifer für die Dialogik beruht auf einem Missverständniss der Sokratik selbst. Was diese in sich schliesst, ist eine Art von apostolischer Lehre an die Adresse eines Volkes gerichtet, nicht eine methodische Speculation, wogegen schon der Markt und Strassen durchwandernde Weise Verwahrung einlegt.

Indessen nicht nur Capitel der Sittenlehre erläuterte er: Mem. IV, 7, 1 *ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι, ὅ, τι μὲν αὐτὸς εἰδείη, πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν· ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη, πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἦγεν αὐτούς. ἐδίδασκε δὲ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος*

τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον. Und nun wolle man das ganze Capitel durchgehen, ob es nicht Zug für Zug den dialogischen Voraussetzungen widerspricht. Oder heisst *διδάσκειν* sich unterreden? Wir haben eben in den Memorabilien die einfachsten Forderungen der Interpretation, die einfachsten Regeln der Kritik stillschweigend preisgegeben. Anders ist die souveräne Willkür, die Alles nach Belieben aus ihnen herausliest, nicht zu erklären. Wie haarspaltend fein lesen wir den Homer, wie grob summarisch und überraschend unphilologisch behandeln wir den Xenophon. Die unförmlichsten Verstösse, die sich die Interpolation je zu Schulden kommen liess, werden zu überzeugenden Beweismitteln; dicht neben ihnen liegt der Gehalt des echten Apologeten, ein Denkmal treuer Gesinnung und hellen Verständnisses: und wir übersehen ihn. Ein tragisches Schicksal hat den Sokrates verfolgt. Nach seinem Tode fiel der Mythus über ihn her; über dessen verzerrte Caricatur hat dann die Bosheit einen vollen Becher elender Lügen ausgeschüttet. Die letzten Jahrhunderte haben Manches wieder gut gemacht; aber die nichtwissende dialogisirende Hebeamme mit der monströsen Physiognomie ist geblieben und trotzt dem Angriff der kritischen Vernunft. Es wird der Nachwelt nicht so seltsam erscheinen, dass die Akrisie sich in den Memorabilien so festwurzeln konnte, als dass die Vorstellung eines felsenfesten die Gemüther bezwingenden Characters nicht von selbst die ungereimten Attribute der Ueberlieferung abzustreifen vermocht hat.

Zeller sieht also in der dialogischen Form eine dem Sokrates unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwicklung und ergänzt dies dahin — a. a. O. p. 106: „näher besteht das Wesen derselben in der Menschenprüfung, wie es die platonische Apologie, oder in der Mäeutik, wie es der Theätet bezeichnet; d. h. der Philosoph veranlasst andere durch seine Fragen, ihr Bewusstsein vor ihm auszubreiten, er erkundigt sich nach ihrer eigentlichen Meinung, nach den Gründen ihrer Annahmen und Handlungen, und sucht so durch fragende Zergliederung ihrer Vorstellungen den darin verborgenen, ihnen selbst unbewussten Gedanken herauszuheben. Sofern nun hierin einerseits die Voraussetzung liegt, dass das Wissen,

welches dem Fragenden fehlt, bei den andern zu finden sei, so erscheint dieses Thun als der Trieb, sich durch sie zu ergänzen." Nun will Zeller — a. a. O. p. 152 — nicht zugeben, dass Xenophon „über wesentliche Punkte positiv falsches berichtet habe." Einer dieser wesentlichen Punkte ist sicher, wie es mit dem Wissen des Sokrates bestellt gewesen sei, ob er wirklich nöthig hatte, sein eigenes Wissen durch die Anderen zu ergänzen. Und da darf man beklagen, dass ein solcher Forscher den griechischen Text mit schrankenloser Eigenmächtigkeit behandeln mochte. Denn zu der eben von ihm angeführten Aeusserung (p. 106) über die Menschenprüfung des Sokrates sagt er Anm. 3 „Und ähnlich Mem. IV, 7, 1 *πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι, ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ.* Xenophon freilich will damit nur beweisen, *ὅτι αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο*, aber ihr ursprüngliches Interesse ist doch offenbar nicht dieses, sondern Sokrates bedarf ihrer für sich selbst." Welche Voraussetzungen hatte Zeller nöthig, um diesen Sinn aus Xenophon herauszulesen? Erstens, dass zu seiner Interpretation die sogenannte platonische Apologie nothwendig sei; zweitens, dass wenn Xenophon von der Autarkie spricht, zu der Sokrates seine Schüler erziehen wollte, gerade die eigene Bedürftigkeit desselben gemeint sei; drittens dass man eine Stelle aus dem Zusammenhang herausnehmen und sie nach Belieben umdeuten könne. Von dem ersten spreche ich nicht weiter. Eine an sich verständliche Schrift mit Hülfe einer anderen, von einem fremden Autor stammenden, aufzuhellen, so dass ihr gerade der entgegengesetzte Sinn aufgezwungen wird — das kann auch Zeller theoretisch nicht billigen wollen: dem Glauben an die Fruchtbarkeit der Harmonistik wird der Fehlgriff verdankt, und dieser fällt nicht ihm zur Last. Anders steht es mit dem zweiten Punkte. „Mit unerschütterlicher Strenge — sagt Bonitz, Platon. Stud. I. p. 247 — ist die erste und unerlässliche Forderung der Auslegung einzuhalten, dass sich der Leser dem Schriftsteller unterordene und dessen Weisungen folge." Ist dies aber hier geschehen? Wenn Xenophon sagt *ὅτι δὲ καὶ αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν*

αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο, so soll darin „offenbar“ liegen, dass Sokrates der Gefährten für sich selbst bedarf? Ist das der Wortsinn des *αὐτάρκη εἶναι?* Und hat es Sokrates verdient, dass wir ihm den Vorzug des wahren Lehrers, seine Schüler zur Selbständigkeit zu erziehen, grundlos abstreiten? Freilich mochte es schwer sein, den ignoranten gesprächsbedürftigen Sokrates mit dieser Autarkie in Einklang zu bringen; indess rechtfertigt das nicht die gewaltsame Interpretation, durch welche der xenophontische Sokrates in ein ihm völlig fremdartiges Schema gezwängt wird. Ebenso steht es mit der dritten Voraussetzung. Xenophon sagt weiter (IV, 7, 1): Was einem Manne zu wissen ziemt, lehrte Sokrates, insoweit er es selber wusste; für das, worin er nicht genug erfahren war, wies er sie an die Sachverständigen. Er zeigte aber für jedes Fach die Grenzen, über die man nicht hinausgehen dürfte, so für die Geometrie und Astronomie. Ueberall empfahl er nur das wirklich Brauchbare, was er selbst mit seinen Schülern durchsprach (§ 8 *μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει καὶ συνδιεξῄει τοῖς συνοῦσι*). Sind das Zeugnisse für den Trieb, sich durch Andere zu ergänzen, oder für das Nichtwissen und den Dialog? Xenophon schildert einen Weisen, der sein eigenes Wissen uneigennützig mittheilte und, wo dies nicht zureichend war, die Quellen aufwies, aus denen es ergänzt werden konnte.

Die von uns ausgesonderten Capitel besagen also nichts von dialogischer Gewöhnung. In fortlaufenden Beispielen und in allgemeiner Characteristik stellen sie den Sokrates als Lehrer dar.

Wer sich einen Augenblick von dem Druck der Tradition frei machen könnte, nach der wir uns sokratisches und dialogisches Verfahren fast als Wechselbegriffe denken: der gesteht vielleicht zu, dass Sokrates in der Form eines einfach belehrenden Weisen unserem Verständniss um vieles näher trete. Die Dialogik feiern wir nur als ein überkommenes Erbstück der Wissenschaft, das als von zwei grossen Männern stammend mit allen möglichen Vorzügen ausgestattet worden ist. Das war pietätsvoll, aber nicht gerade rationell. Das Letztere hat seinen Maassstab entweder in der allgemeinen Erfahrung

oder in der Evidenz einer Sache selbst. Die Erfahrung spricht gegen die Dialogik: oder wo sind die grossen Denker, die ihre Schätze in sie niedergelegt haben? Die Evidenz spricht gleichfalls gegen sie: denn wer kann leugnen, dass die überlieferte Dialogik ein Hemmschuh für das Verständniss ist? Bis heute streiten bedeutende Gelehrte noch über die blosse Gliederung jener Gespräche. Das ist kein Vorzug, es sei denn wie eine lux a non lucendo. Der Dialog muss doch einen Zweck haben, der direct auf die bessere Einsicht berechnet ist. Und hier muss der Verfasser — was vielleicht sehr subjectiv ist — bekennen, dass er sich durch ihn nicht selten bis zur Rathlosigkeit verwirrt fühlt. Was aber nicht mehr subjectiv ist: der Zustand unserer platonischen Forschung lässt auf die gleiche Erfahrung bei den meisten unserer Interpreten zurückschliessen. Ich kenne nur den Einen Bonitz, der in jedem Dialog festen Fuss zu fassen und ihn mit classischer Akribie zu zergliedern verstand. Der Verfasser wird auch wohl jetzt ein Recht haben, von der Beweiskraft des Staates zu sprechen, in dessen labyrinthischen Gängen man sich mit dem lässigen Einheitsvorurtheil zurechtzufinden vermeinte: einfach desshalb, weil die Dialogik betäubend auf die Leser gewirkt hat.

So leicht aber brechen säculare Ueberzeugungen nicht zusammen, und der Verfasser weiss sehr wohl, dass die Gewohnheit mit Gründen unbelehrbar ist. Darum legt er zunächst alles Gewicht auf die Thatsache, dass in den abgesonderten Capiteln der Memorabilien die Methode des Sokrates frei von den Fesseln der Dialogik erscheint. Mag man sich nicht gleich mit dieser Thatsache auseinandersetzen wollen: so wird es auch einmal eine aufmerksamere Wissenschaft geben, welche dem historischen Zeugniss seine Geltung einräumt, auch wenn die Tradition der Jahrtausende darunter zusammenbricht; denn dieser Ruin raubt uns nichts und giebt uns viel zurück. Wir verlieren die räthselhafte Marionette, deren Gestalt und Gewand ein kritikloser Glaube gewoben hat, wir gewinnen den ersten Apostel sittlicher Wahrheit und geläuterter Gotteslehre in unserem Abendland.

Nun würde man mit Recht fragen, wie sich bei solcher Methode der Elenchus erkläre. Der gilt doch ganz insbeson-

dere als sokratische Eigenthümlichkeit. Die echte Schutzschrift Xenophon's — so bezeichnen wir die ausgesonderten Capitel — enthält auch darüber ein Wort: Sokrates soll gewesen sein *ἱκανὸς καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα, ἱκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἁμαρτάνοντας ἐλέγξαι* (IV, 8, 11). Xenophon hat dem positiven Zuge den Vortritt gelassen, wie er auch nur von diesem erzählt hat. Die kurze Erwähnung am Schlusse spricht nicht dafür, dass er nach Xenophon's Wissen in hervorragender Uebung war. Indess ist auch wohl möglich, dass er in der Schutzschrift das weniger Anmuthende, empfindliche Gemüther Verletzende absichtlich habe zurücktreten lassen. Wir wollen also auf die Kürze der Bemerkung keinen kategorischen Schluss gründen. Aber die Vernunft hat auch in diesem Falle ein Recht, das a priori Wahrscheinliche zu erörtern. Der Glaube, welchen die „platonische“ Dialogik fordert, dass die Sophisten und wer sonst dem alten Meister in die Hand fiel, so gutwillig sich seiner Dokimasie unterzogen hätten, beruht auf einer Verkennung menschlicher Möglichkeiten. Mag es das eine und das andere Mal vorgekommen sein: ein freiheitsstolzes, seiner selbstbewusstes Volk würde sich gegen einen principiellen Menschenprüfer gewehrt haben, besonders wenn er nach allem Wetterleuchten des Scharfsinns mit einer Absage an die Wahrheit geschlossen haben soll. Die Griechen, die mit dem Schmuck des Mythus Welt und Zeit umkleideten, in früher Wissbegier die Elemente der Erde und die Dynamik der Sphäre erkundet hatten, die holden Bildner in Erz und Stein, die das Gesicht der Himmelsgötter kannten: diese Nation von imponirender Geistes- und Gestaltungskraft hätte den Elenktiker als eine Fehlgeburt betrachtet und verachtet. Die Reformation der Sitte und des Glaubens — das war es was Sokrates wollte — von der Ohnmacht der Ignoranz auf der Bühne athenischen Lebens ankündigen, die stolze Burg der europäischen Cultur mit Fragen und Zweifeln berennen zu lassen, ist ein origineller Gedanke: originell wie der missgestaltene Mäeutiker selbst, über den Aristophanes zu früh die Geissel der Satire geschwungen hat. Denn erst wir haben alle die Bestandtheile in ihm zusammen, um einen

neuen Aristophanes mit Erfolg zu beschäftigen. In zutreffender Würdigung des wirklichen Sachverhaltes hatte schon Athenäus geäussert (V, 61): *ἀλλὰ μὴν οὐδὲν ὧν ὁ Πλάτων εἴρηκε περὶ Σωκράτους, τῶν κωμικῶν τις εἴρηκεν.* Und wie ist seitdem die Sachlage verändert, wo man heut den Sokrates ausser mit dem logischen Apparat auch mit sittenverbessernden Planen umgeben lässt. Macht man ihn zum sittlichen Reformator — Zeller a. a. O. p. 97 —, so gebe man ihm die Bedingungen der Persönlichkeit und des Geistes zurück, ohne die ein solcher nimmer zu denken ist. Reform ist unmöglich ohne den Herzschlag der tiefen Ueberzeugung, die mit der Macht der Gründe und der Rede in die Gemüther einfliesst. Hat Sokrates als Träger der Eigenthümlichkeiten, die wir ihm beilegen, eine sittliche Reform versucht: so muss man entweder die Weltregierung eines Fehlgriffs zeihen, dass sie sich in ihrem Organ geirrt hat, oder dem Sokrates nachsagen, dass er mit unzulänglichen Kräften an seine Aufgabe gegangen ist. Ein Mensch, der überall bekennt, er wisse nichts, ohne Dialog seinen eigenen Gedanken nicht aufhelfen kann, wo er anfängt zu reden seine Gegner in Verwirrung bringt, aus der er sie selbst nicht wieder zu befreien vermag, ein Mensch, der nicht Andere fördern, sondern sich von ihnen fördern lassen muss, daneben noch mit den blöden Unfertigkeiten eines zerstreuten Grüblers und dem auserlesenen Handwerkszeug beweiskräftiger Esel und Rinder — ein solcher Mensch als Reformator der Sittlichkeit! Wer sieht nicht, dass wir eine lächerliche Maskerade vor uns haben, nicht weniger lächerlich deshalb, weil sie im Tageslicht des XIX. Jahrhunderts noch einmal den gläubigen Augen vorgeführt wird. Wir glauben an einen Unsinn: und wenn der Verfasser dies zu seiner eigenen Verdammniss in der Gegenwart sagt, so wird ihm die Zukunft dafür Anerkennung zollen. Wir sind so vornehm subtil, wenn die Gottheit auf die Wagschale der Logik gelegt wird: und das widernatürliche Gebilde unseres Wissenschafts-Sokrates lassen wir abergläubig weiter vegetiren, als ob diese Ueberlieferung nicht auch ihr Recht vor der Vernunft zu erstreiten hätte. Sonst so strenge Hüter des philologischen Tempels ist uns über dem Sokrates Strenge und Philologie abhanden

gekommen, und wer es wagt an sie zu erinnern, muss die Anklage bestehen: er habe den Teubner'schen Text um so und so viele Seiten verkürzt. Was fragt dieser Standpunkt nach Wahrheit und Vernunft, wenn er nur seine legitimen Druckseiten hat:

> Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
> Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
> Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt
> Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Auch Aristophanes hat von den sokratischen Attributen unserer Wissenschaft nichts gewusst. Er hätte sie für seine Laune fruchtbar gemacht. Weil er nichts Lächerliches von Sokrates melden konnte, so litt seine Muse trotz aller ihrer Anstrengungen Schiffbruch. Seine Zeitgenossen vermissten den Witz, und wir nicht weniger. Es ist eine wohl aufzuwerfende Frage, was er mit unserem Sokrates, seinem Nichtwissen und dem ganzen Reigen einfältiger Eigenschaften, angefangen haben würde. Er stellt ihn als einen naturwissenschaftlichen Grübler und Lehrer dar. Von jenem haben wir die Wahrheit schon gerechtfertigt. Sokrates muss nach Xenophon sich einmal mit den bezüglichen Fragen beschäftigt haben: oder wie will man das *οὐκ ἄπειρον, οὐκ ἀνήκοον εἶναι αὐτῶν* (Mem. IV, 7 § 3 und 5) erklären? Dass er sich in der Weise eines Lehrers gab, ist gleichfalls von uns bewiesen worden. Von seinem Wesen gebraucht Aristophanes nun die bezeichnenden Worte: Nub. 360 *βρενθύεσθαι τ' ἐν ταῖσι ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλειν ...... κἀφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖν.* Daneben stelle ich noch einmal die Worte des Aristoxenus (Fr. Histor. Graec., Muell. II p. 280): *Λέγει δὲ ὁ Ἀριστόξενος ἀφηγούμενος τὸν βίον τοῦ Σωκράτους, ἀκηκοέναι Σπινθάρου τὰ περὶ αὐτοῦ, ὃς ἦν εἷς τῶν τούτῳ ἐντυχόντων· τοῦτον λέγειν, ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκὼς εἴη· τοιαύτην εἶναι τὴν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος, καὶ πρὸς πᾶσι δὲ τοῖς εἰρημένοις τὴν τοῦ εἴδους ἰδιότητα.* Herrn Professor Hug schien es ein Missbrauch, sich auf dieses ganz unklare Fragment berufen zu wollen. Mir ist es klar und vielleicht auch ihm: bei ruhiger

Besinnung, die ihm bei dem Niederschreiben seiner von Hoffart und Gehässigkeit überfliessenden Recension gefehlt hat.

Ich empfehle diese Angaben, die von entschiedenen Gegnern stammen und deshalb um so beachtenswerther sind, einer vorurtheilslosen Prüfung. Eine *ἰδιότης τοῦ εἴδους*, d. h. eine originale Physiognomie hatte Sokrates; die aristophaneischen Worte lassen dasselbe erkennen. Aber nichts liegt darin von einer hässlichen Caricatur, welche eine durchgreifende Wirksamkeit — wie sie Aristoxenus doch einräumt — nicht hätte unterstützen, sondern nur lähmen können. Der erbittertste Feind rühmt ihm als Werkzeuge einer ungewöhnlichen Ueberredungsgabe nach: *φωνήν*, den Klang der Stimme, *στόμα* Beredtsamkeit, *ἐπιφαινόμενον ἦθος*, charactervolle Persönlichkeit, und dazu die *ἰδιότητα τοῦ εἴδους*, die also etwas in ihrer Art Auffallendes, aber jenen sich als Vorzug Anreihendes gewesen sein muss. Sokrates war eben eine markige, von der Natur für eine Mission ausgerüstete Erscheinung. Der Energie des Wesens, die schon der Blick verkündete (*παραβάλλειν τὤφθαλμώ, σεμνοπροσωπεῖν*), entsprach die aus dem Innersten strömende Kraft seiner überzeugenden Wahrheit: daher der Eindruck, den er auf einen Alcibiades und zugleich auf einen Plato, auf einen Kritias und zugleich auf einen Xenophon ausüben konnte.

Man hält das Symposion entgegen. Ich habe darüber schon an einem anderen Orte gesagt, dass es uns mit dieser glänzenden Leistung ähnlich geht, wie Winckelmann mit dem vaticanischen Apoll. Die spätere Kunstkritik hat in ihm die Merkmale der sinkenden Kunst nachgewiesen, und, soviel ich weiss, ist man wenigstens über die Epoche, in die er nicht hineingehört, einverstanden. Winckelmann's Begeisterung „können die heutigen Kunstkenner nicht ganz theilen“ (Schnaase, Gesch. der bildend. Künste II p. 278, 2. Aufl.). Ich bin dem Symposion gegenüber in derselben Lage und werde meine Bedenken in einem folgenden Bande begründen. Dass ich einen Verdacht gegen die Echtheit ausgesprochen — und zwar auf den sehr beachtenswerthen Grund hin, dass ein Sokrates für einen Plato nicht ein beliebiges Spielzeug gewesen sein kann — hat mir eine Wahnsinnserklärung vom Herrn Profes-

sor Hug zugezogen. Ich fühle mich einem Gegner, der so ungeziemende Waffen handhabt, nicht gewachsen, und stelle seinem bedachtlosen Eifer einen Ausspruch Goethe's entgegen, aus dem er sich eine antikritische Dosis herausnehmen mag. Max. u. Reflex. VI: „Unter mancherlei wunderlichen Albernheiten der Schulen kommt mir keine so vollkommen lächerlich vor, als der Streit über die Aechtheit alter Schriften, alter Werke. Ist es denn der Autor oder die Schrift, die wir bewundern oder tadeln? Es ist immer nur der Autor, den wir vor uns haben; was kümmern uns die Namen, wenn wir ein Geisteswerk auslegen."

Es finden sich somit selbst in der antisokratischen Literatur die deutlichen Anzeichen, dass der Elenchus die Bedeutung nicht besass, die wir in Folge der sogenannten platonischen Dialogik ihm zuschreiben, und die ihm bereits im Alterthum zugeschrieben worden ist. Diese Dialogik giebt aber ein Bild, welches mit dem historischen Sokrates nichts gemein hat, und man muss sie für dessen Würdigung ganz ausser Acht lassen. Dagegen steht die xenophontische Schutzschrift in vollkommenem Einklang mit unseren Erörterungen, denn diese selbst beruhen einzig und allein auf ihr. Jedem Vorwurf des Subjectiven halten wir die eine Thatsache entgegen, dass wir für unsere historische Construction nicht mehr beanspruchen als die Gültigkeit der ausgesonderten Capitel: von ihnen aus lässt sich die ganze sokratisch-platonische Literatur bis zu ihren letzten Ausläufern ableiten und entwickeln. Ihr Inhalt nöthigt uns, den Sokrates lehrend zu denken in derselben Form, in der man zu allen Zeiten gelehrt hat, spontan vortragend oder Fragen beantwortend. Des Elenchus hat er sich vorkommenden Falls bedient in derselben Weise, in der er zu allen Zeiten üblich war, um die Alt- oder Superklugheit in ihr Nichts zurückzuweisen. Und dazu sagen wir: wenn die Sache anders gewesen wäre, etwa so wie man sie jetzt zu denken gewohnt ist, so wäre Xenophon nicht sein Schüler geworden. Er würde unseren Sokrates umstandslos verwerfen, wie ihn auch der Verfasser verwirft, weil er die Züge des xenophontischen Urbildes nicht an sich trägt. Darum ist es ein folgenschwerer Irrthum von Zeller, dass er die in frü-

heren Zeiten richtig empfundene Discrepanz zwischen diesem und dem des sogenannten Platonismus ausgleichen zu können glaubte. Seine ganze Darstellung krankt an dieser unhaltbaren kritischen Basis.

Nun behaupte ich aber, dass die xenophontische Schutzschrift das Modell des platonischen Staates gewesen ist. Dadurch gewinnt deren Autorität die gewichtigste Bestätigung. Wir werden dadurch genöthigt, unsere Vorstellungen über Sokrates und über Plato einer gründlichen Revision zu unterziehen. Denn bisher hatte man, zwar auf sehr nichtige Gründe hin, immer in dem Laches, Lysis und anderen unbedeutenden Versuchen die Reproduction des sokratischen Verfahrens und die Anfänge des Platonismus selber erkennen zu müssen geglaubt. Gelingt uns der Nachweis, dass die xenophontische Schutzschrift ihr Echo im platonischen Staate gefunden hat, so wird dadurch unsere Datirung desselben gerechtfertigt und der Stufengang der platonischen Literatur geradezu umgekehrt: was am Ende zu stehen schien, nimmt in der That den Anfang ein: der grossartige Anfang bestimmte die Bildung eines neuen Literaturzweiges, des *λόγος Σωκρατικός*. Homer steht nicht anders zum epischen Cyklus, wie Plato zu der nach ihm benannten Dialogik. Hätte in Alexandria ein Kenner der Philosophie gesessen mit einem nur kleinen Bruchtheil von dem kritischen Blicke des Aristarch, so wäre die Scheidung eines schöpferischen Genius von den nachahmenden Talenten nicht erst einem so späten Zeitalter vorbehalten geblieben. Ohne den Druck der Tradition wäre Niemand auf den Gedanken gekommen, dass die sämmtlichen Dialoge von einem Verfasser sein könnten. Wir gehorchen einzig und allein diesem Drucke, und wo ein Anlauf geschah, sich von ihm zu befreien und nach besseren Beweismitteln zu suchen — da machte man vor einer anderen Tradition Halt. Aristoteles ist es gewesen, der auch unseren kritisch gestimmten Forschern eine weitere Untersuchung unnöthig erscheinen liess. Indess hatte schon Schleiermacher (Plat. W. W. I, 1, p. 25) gegen die Beweiskraft des Aristoteles Bedenken erhoben, „theils wegen der schlechten Beschaffenheit des Textes, der weit mehr mit Glossemen angefüllt zu sein scheint, als man bisher bemerkt

hat, theils endlich wegen seiner Art anzuführen, indem er oft nur die Ueberschriften platonischer Dialoge nennt ohne den Verfasser, oder auch den Sokrates, wo man den Platon erwartet ..... Daher darf auch nicht jede nur beiläufig, und wie es nicht selten der Fall ist, fast überflüssig und zum Schmuck hingestellte Ausführung in den Werken des Aristoteles als Beweis der Aechtheit eines platonischen Dialogs gelten." Ich möchte neben der starken Verderbtheit, an welcher der aristotelische Text leidet, noch des Umstandes Erwähnung thun, dass uns andere bezeichnende Stellen in demselben aufbewahrt sind, welche meine Auffassung hinsichtlich der sogenannten platonischen Dialoge unterstützen. Ich mache sie jetzt nicht namhaft, darf aber versichern, dass sie von Anbeginn meine eigenen Untersuchungen mit bestimmt haben. Denn es stände allerdings vielleicht übel mit meiner ganzen Hypothese, wenn sich von den Beziehungen des Aristoteles auf die platonische Literatur nichts weiter erhalten hätte, als etwa die von Ueberweg besprochenen Stellen. Es ist dem aber nicht so.

Für die Behandlung der platonischen Schriften giebt es keine andere wissenschaftlich zu rechtfertigende Basis als die, welche Spengel für die aristotelischen Schriften gefordert und mit so grossem Erfolge verwerthet hat (Abh. der bair. Akad. der Wiss. 1841 p. 440): „Nach so vielen grossentheils ganz fruchtlosen Versuchen ist es Zeit, den einzigen und einfachsten Weg, der zum Ziele führt, zu betreten, nämlich die Schriften selbst reden zu lassen, d. h. jedes unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Werk an sich, ohne Rücksicht auf die Nachrichten späterer, in seinem innern Zusammenhang zu prüfen, allen in ihm gegebenen Beziehungen nachzugehen und den Zustand desselben, ob ächt oder unächt, vollständig oder unvollständig, aus ihm selbst darzulegen. Hat man die nöthige Einsicht in die Schriften gewonnen, dann würdigen sich die Angaben späterer, und das richtige und unrichtige in diesen, grossentheils von selbst, während das umgekehrte Verfahren, spätere Ueberlieferungen und Aussagen bei beschränkter Kenntniss des Buches diesen anzupassen, nur zu neuen Irrthümern führt, die, wenn sie auch einige Zeit Anklang gefunden haben,

ein tieferes Eindringen in das Verständniss der Sache für immer wieder entfernen muss.“ Der Verfasser hat für die platonischen Schriften denselben Weg eingeschlagen und wehrt sich aus diesem Grunde vorläufig gegen jede Discussion über ein aristotelisches oder pseudoaristotelisches Citat.

Wir betrachten nun das zwischen der xenophontischen Schutzschrift und dem platonischen Staate bestehende Verhältniss.

I. In Bezug auf die Form folgen neun Bücher des platonischen Staates der vortragenden Weise, die wir nach Xenophon dem Sokrates zueigneten. Nur in dem ersten herrscht der Elenchus.

Kephalus wünscht den Sokrates öfter zu sehen, da mit zunehmenden Jahren auch seine Theilnahme an Gesprächen gewachsen sei (328 D). Glaukon und Adeimantos stellen ihm die Aufgabe, sie über die Gerechtigkeit an und für sich zu belehren. Diese wie jener Greis erwarteten nichts anderes von ihm, als dass er nach Art eines Weisen seine Schätze mittheilen werde: neun Bücher hindurch wird diese Erwartung erfüllt. Sowie dagegen der Sophist auftritt, kommen die Beschuldigungen: 336 C *μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων, ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκὼς τοῦτο, ὅτι ῥᾷον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι.* 337 A *αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ᾽ ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνεσθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τυ σε ἐρωτᾷ.* 337 E *ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξηται, αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ᾽ ἀποκριναμένου λαμβάνῃ λόγον καὶ ἐλέγχῃ.* Man sieht also, diesen Ruf des Elenktikers hatte Sokrates bei den Sophisten, aber nicht bei den übrigen Gesprächsgenossen. Und das scheint sehr natürlich zugegangen zu sein. Dem Dünkel begegnet man nie besser als mit dem Elenchus; ihn ausserdem belehren zu wollen, verlohnt sich nicht. Sokrates war auch ein stolzer Mann, der nicht mit jedem Gemeinschaft pflog (Mem. I, 2, 6). Warf ihm der Zufall einen Sophisten vor die Thür, so wusste er was er zu thun hatte. Wir thun sehr gut, über die buchmässigen Vorstellungen hinaus in Erwägung

zu ziehen, wie sich ein solcher Vorgang zwischen unebenbürtigen Gegnern in der Wirklichkeit ausgenommen haben mag. Was wir jetzt von Sokrates und seiner Stellung zu seinen Gegnern glauben, ist unnatürlich: denn eine solche Stellung hat zwischen einem grossen Character und platten Tumultuanten — so wird doch Thrasymachus geschildert — nie stattfinden können. Wirft man vor, das sei subjectiv gesprochen, so ist das ein unwissenschaftliches Spiel mit Worten. Subjectiv ist es nicht, wenn man sich auf die allgemeine in den Nothwendigkeiten der Natur begründete Erfahrung beruft, und objectiv ist es nicht, wenn man dieselbe ganz ausser Augen lässt.

Aber Sokrates wird doch von Plato im I. Buche anders geschildert, mit einer gewissen Schwäche gegen den Sophisten! Ich habe schon vorher davon gesprochen. Der Staat ist ein dem Sokrates errichtetes Denkmal; schöner ist nie ein Meister von einem andern verherrlicht worden. In ein Denkmal treten die vergänglichen Züge des Lebens nicht hinein. Ein ingrimmiger Sokrates, der seinen Fuss auf den Nacken des Besiegten setzt, würde sich für ein Kriegsbild eigenen. Hier galt es den Lehrer der Sitte und Wahrheit zu verewigen. Er schlägt den Gegner zu Boden und reicht ihm dann die Rechte. Plato hat also den Sokrates idealisirt, dem Thrasymachus aber alle Züge eines moralischen Krüppels gelassen.

II. Gehen wir nun zum Inhalt über. Im IV. Buche des platonischen Staats wird als die höchste Wissenschaft diejenige genannt, welche in Bezug auf den Staat lehre, *ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη .... ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι* 428 D. 429 A. Also die *σοφία* hat eine practische Abzweckung und ist nichts anderes als Staatskunst. Plato entwirft nun, mit besonderer Beachtung der ursprünglichen Anlagen, seinen Erziehungsplan für den wahrhaft Staatskundigen.

Xenophon preist als einen Vorzug des Sokrates, dass er ein Streben eingeflösst habe *τῆς καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς, ᾗ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι* (Mem. I, 2, 64) und setzt dann die Naturanlagen mit dem Staatszweck in dieselbe Correspondenz: Mem. IV, 1, 2 *ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγα-*

.θὰς φύσεις ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς προσέχοιεν καὶ μνημονεύειν ἃ μάθοιεν καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὧν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι· τοὺς γὰρ τοιούτους ἡγεῖτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν.

Der platonische Staat ist die Ausführung dieses von Sokrates gestellten Postulats, dass die auf Grund einer bestimmten φύσις Erzogenen das Gemeinwohl begründen sollten.

III. Nach Xenophon forderte Sokrates als Bedingungen der φύσις: IV, 1, 2 ταχὺ μανθάνειν, μνημονεύειν, πάντων μαθημάτων ἐπιθυμεῖν. Nach Plato: 486 D ἐπιλήσμονα ἄρα ψυχὴν ἐν ταῖς ἱκανῶς φιλοσόφοις μήποτε ἐγκρίνωμεν, ἀλλὰ μνημονικὴν αὐτὴν ζητῶμεν δεῖν εἶναι. 487 A ἐπιτήδευμα, ὃ μήποτ' ἄν τις οἷός τε γένοιτο ..... εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής. 490 C μέμνησαι γάρ που, ὅτι ξυνέβη προσῆκον τούτοις ..... εὐμάθεια, μνήμη. 494 B ὡμολόγηται γὰρ δὴ ἡμῖν εὐμάθεια καὶ μνήμη ..... ταύτης εἶναι τῆς φύσεως. 535 B καὶ μὴ χαλεπῶς μανθάνειν .... καὶ μνήμονα δή. 475 C τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον.

IV. Der Sokrates der Schutzschrift erklärt: Mem. III, 9, 3 ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας. Der platonische Sokrates hat auf Grund des φύσει διαφέρειν den Dreiständestaat eingerichtet, in der Erkenntniss des ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόναι seine Archonten einer mühsamen Disciplin unterworfen. Das bei Plato so reich vertretene Moment der φύσις wird auch in der Schutzschrift angetroffen, wo es III, 9, 1—3 fünfmal, IV, 1 dreimal und daneben das εὖ πεφυκός und εὐφυές zusammen viermal vorkommen. Man sieht also, dass der Begriff auch bei Sokrates in voller Blüthe war.

V. Vom Sokrates der Schutzschrift ist über das Verhältniss der φύσις zur Erziehung folgende Auseinandersetzung aufbe-

halten: Mem. IV, 1, 3 *ἐδίδασκεν ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται, ἐπιδεικνύων τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφυεστάτους θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδροὺς ὄντας, εἰ μὲν ἐκ νέων δαμασθεῖεν, εὐχρηστοτάτους καὶ ἀρίστους γιγνομένους, εἰ δὲ ἀδάμαστοι γένοιντο, δυσκαθεκτοτάτους καὶ φαυλοτάτους· καὶ τῶν κυνῶν τῶν εὐφυεστάτων, φιλοπόνων τε οὐσῶν καὶ ἐπιθετικῶν τοῖς θηρίοις, τὰς μὲν καλῶς ἀχθείσας ἀρίστας γίγνεσθαι πρὸς τὰς θήρας καὶ χρησιμωτάτας, ἀναγώγους δὲ γιγνομένας ματαίους τε καὶ μανιώδεις καὶ δυσπειθεστάτας· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυεστάτους, ἐρρωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας καὶ ἐξεργαστικωτάτους ὧν ἂν ἐγχειρῶσι, παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι· πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι.*

Der platonische Sokrates macht denselben Gebrauch von den Analogien der Thierwelt: 375 A *οἴει οὖν τι διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;* Dem Hunde wird 376 A zugeschrieben ein *πάθος τῆς φύσεως ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον*. Die Soldaten heissen 422 D *κύνες στερεοὶ καὶ ἰσχνοί*, vergl. *ὥσπερ κύνες* 440 D, 466 D. Oder er vergleicht sie mit einer Heerde: *ἀγέλη* 451 E, 459 A, *ποίμνιον* 416 A, 459 E. Die Theilnahme der Frauen an der Regierung wird 451 C f. nach dem Beispiel der Hündinnen gerechtfertigt. Wo er die Bedeutung des *θυμός* erläutern will, verweist er gleichfalls auf die Thierwelt: 441 B *ἔτι δὲ ἐν τοῖς θηρίοις ἄν τις ἴδοι ὃ λέγεις.* Nach den Erfahrungen bei der Thierzucht (459 A *πότερον οὖν ἐξ ἁπάντων ὁμοίως γεννᾷς ἢ προθυμεῖ ὅτι μάλιστα ἐκ τῶν ἀρίστων*) trifft er seine Maassregeln bei der Verbindung der Geschlechter. Er hat dann dieser Anschauung noch die weitere Folge angeschlossen, dass die Loose des menschlichen und animalischen Daseins vor dem Gesetz des Atraktos gleichwerthig sind.

Man hat diese Ideen nicht genug beachtet. Und doch beruhen sie auf einer sehr systematischen und umfassenden Ansicht. Die ursprünglichsten Anlagen des Menschen, die durchgreifendste Neuerung des Staates, die psychologischen Gesetze, die zukünftigen Schicksale der Seele werden von Plato in eine nahe Berührung mit der Thierwelt gebracht.

Was er davon lehrt, sind indess nur Entwickelungen jenes Keimes, von dem uns Xenophon Kunde gegeben hat. Es ist nicht wenig merkwürdig, dass in einer Nation, welche die Menschen in eine Minorität freier Hellenen auf der einen, in Sklaven und Barbaren auf der anderen Seite eintheilte, solche Anschauungen über die Thiere Platz greifen konnten.

VI. Die oben citirte Stelle der Schutzschrift fährt folgendermaassen fort: Mem. IV, 1, 4 *ἀπαιδεύτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς γενομένους* (sc. *τοὺς εὐφυεστάτους*) *κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίγνεσθαι ..... διὸ πλεῖστα καὶ μέγιστα κακὰ ἐργάζεσθαι.* Dazu Plato: 491 E *οὐκοῦν καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω φῶμεν τὰς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι; ἢ οἴει τὰ μεγάλα ἀδικήματα καὶ τὴν ἄκρατον πονηρίαν ἐκ φαύλης, ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως τροφῇ διολομένης γίγνεσθαι;* 495 B *διαφθορὰ τοσαύτη τε καὶ τοιαύτη τῆς βελτίστης φύσεως ..... καὶ ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀνδρῶν καὶ οἱ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργαζόμενοι τὰς πόλεις γίγνονται.*

VII. Mem. III, 9, 14 *τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν· καὶ ἀρίστους δὲ καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ εὖ πράττοντας, ἐν δ' ἰατρείᾳ τοὺς τὰ ἰατρικά, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς τὰ πολιτικά.* Darin liegt deutlich ausgesprochen, dass es die Tüchtigkeit in irgend einem Berufe ist, welche Sokrates als Ziel des Strebens anempfahl. Dasselbe ist ein dringendes Postulat des platonischen Staates: 370 C *πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.* 374 A *ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.* 394 E *εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι.* 397 E *ἕκαστος ἓν πράττει.* 433 A *ἐθέμεθα δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν.* 433 D *τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἓν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.* 453 B *ὡμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἓν τὸ αὑτοῦ πράττειν.*

VIII. Als Mittel, um zu irgend etwas tüchtig zu werden, nennt Sokrates das *μανθάνειν* und *μελετᾶν*: Mem. III, 9, 2 *πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι ....* 3 *ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν ὅτι πάντας χρὴ καὶ τοὺς εὐφυεστέ-*

ρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν. Plato gebraucht dafür *ἐπιστήμη* und *μελέτη* (374 D *οὐδ' ἔσται χρήσιμον τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ*) oder *τέχνη* und *μελέτη* (402 B *ἔστι τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης.* C *τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης,* 488 D *μήτε τέχνην τούτου μήτε μελέτην οἰομένους δυνατὸν εἶναι λαβεῖν*), oder *μάθησις* und *μελέτη* (535 C), oder *μάθησις* und *ἄσκησις* (536 B).

IX. Mit diesem auf die *μελέτη* gelegten Accent hängt die Bedeutung der Gewohnheit bei Sokrates zusammen. Mem. I, 3, 5 *διαίτῃ τήν τε ψυχὴν παιδεύειν καὶ τὸ σῶμα.* I, 2, 4 *ψυχῆς ἐπιμέλεια,* IV, 1, 4 *παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν ...... ἀπαιδεύτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς,* wo die ersten Prädicate offenbar die Gewöhnung bezeichnen, wie es auch aus dem Zusammenhang des ganzen Capitels hervorgeht. Xenophon — allerdings nicht von Sokrates referirend, sondern seine Lehrweise vertheidigend — spricht von einem *φρόνησιν ἀσκεῖν* (I, 2, 10) und *ψυχὴν ἀσκεῖν* (I, 2, 19). Ebenso die wichtige Stelle I, 2, 2 *ἔπαυσε μὲν τούτων πολλούς, ἀρετῆς ποιήσας ἐπιθυμεῖν καὶ ἐλπίδας παρασχών, ἂν ἑαυτῶν ἐπιμέλωνται, καλοὺς κἀγαθοὺς ἔσεσθαι· καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους ἔσεσθαι.*

Man ersieht aus diesen Angaben, wie völlig wir über die Sokratik in die Irre gehen, wie wenig die reine Wissenstheorie durch diese echteste Quelle bezeugt ist. Sokrates will kein Lehrer sein, der mit der blossen Lehre die Menschen zu bessern vermeint: er stellt sich als ein Beispiel hin und verlangt Selbsterziehung, eine *ἄσκησις* und *ἐπιμέλεια ψυχῆς.* So wird er uns verständlicher, während das reine Wissen, das wir ihm beilegen, etwas Ungereimtes, weil schlechthin Wirkungsloses ist. Man hätte besser gethan, den Xenophon genau zu studiren, als über sein angeblich mangelhaftes Verständniss zu klagen. Hätte Sokrates das reine Wissen als Seelenheil erkannt, so würde er den Namen eines *διδάσκαλος* nicht abgelehnt haben. Aber nach der mitgetheilten Lehre

kam die saure Arbeit des *ἑαυτῶν ἐπιμέλεσθαι*: er konnte also im günstigsten Falle nur die Hoffnung auf Frucht erwecken, nicht diese selbst reif in den Schooss der Hörenden und Verstehenden schütteln.

Daher ist es ein echt sokratischer Zug, dass Plato im ursprünglichen Entwurfe alles Gewicht auf die Gewöhnung legt. Er hat im VII. Buche selbst den Geist seiner ursprünglichen Erziehungslehre characterisirt: 522 A *Ἀλλ' ἦν ἐκείνη (ἡ μουσική) γ' ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μέμνησαι, ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα.* Daher ist es ebenso sokratisch gedacht, dass er im ursprünglichen Entwurf die Weisheit des Einzelnen — im Gegensatz zur Weisheit des Staates, welche die Staatskunst selber ist — nicht in eine Kenntniss irgend eines Objects verlegt, sondern in die Aufrechterhaltung der Grenzen, in denen die durch Erziehung entwickelten Seelenkräfte sich bewegen sollen. Der Sinn seiner Weisheit geht auf die vernünftige Ordnung der Seele, wie sie durch Zucht und Gewöhnung herangebildet ist: 442 C *σοφὸν δέ γε (καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον) τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.* Bei beiden Männern fehlt in ihrer Erziehungstheorie jede Spur des begrifflichen Wissens, von dem wir so viel reden. Sie wussten viel zu gut, dass das Logische keine durchgreifende Macht auf den Menschen ausübt; auch haben sie keinen Anlass gegeben, dass man ihnen dieses Logische octroyirt hat.

X. Der Sokrates der Schutzschrift verlangte die Tüchtigkeit in irgend einem Berufe: Mem. III, 9, 15 *τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλῆ.* Daher pflegte er den Spruch des Hesiod anzuführen: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.* Dazu giebt Xenophon die Erläuterung: Mem. I, 2, 57 *Σωκράτης δ' ἐπεὶ διομολογήσαιτο τὸ μὲν ἐργάτην εἶναι ὠφέλιμόν τε ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀργὸν βλαβερόν τε καὶ κακόν, καὶ τὸ μὲν ἐργάζεσθαι ἀγαθόν, τὸ δ' ἀργεῖν κακόν, τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαί τε ἔφη καὶ ἐργάτας εἶναι.* Plato hatte über die *ἀργία*

dieselbe Anschauung und band deshalb der Kunst der Aerzte die Hand: 406 C *ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι.* Seine Bürger sollen keine Reichthümer aufhäufen: 421 E *πλοῦτος . . . ὡς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν ἐμποιοῦντος.* Niemand könne wirklich gesunden: 426 A *πρὶν ἂν μεθύων καὶ ἐμπιπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων καὶ ἀργῶν παύσηται.*

XI. Wer also keine Tüchtigkeit für den politischen Beruf hat, ist nach dem Sokrates der Schutzschrift nachsichtslos von ihm fernzuhalten: Mem. I, 2, 59 *Σωκράτης δ' . . . ἔφη δεῖν τοὺς μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ ὠφελίμους ὄντας καὶ μήτε στρατεύματι μήτε πόλει μήτε αὐτῷ τῷ δήμῳ, εἴ τι δέοι, βοηθεῖν ἱκανούς, ἄλλως τ' ἐὰν πρὸς τούτῳ καὶ θρασεῖς ὦσι, πάντα τρόπον κωλύεσθαι, κἂν πάνυ πλούσιοι τυγχάνωσιν ὄντες.* Plato hat dies mit seiner metallnen Bildlichkeit so ausgedrückt: 415 B *τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους, ὅ τι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμικται, καὶ ἐάν τε σφέτερος ἔκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὤσουσιν εἰς δημιουργούς.* Diese Vorschrift wiederholt er 423 C.

XII. Der Anklage des Polykrates, Sokrates sei ein Verächter des Volkes gewesen, setzt Xenophon das Wort entgegen: Mem. I, 2, 60 *ἀλλὰ Σωκράτης γε τἀναντία τούτων φανερὸς ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλάνθρωπος.* Mit philantropischem Sinne hat Plato Sorge getragen, dass die Archonten nicht herrische Gebieter, sondern wohlwollende Beschützer des Volkes sind (416 A f.).

XIII. Wer ist der beste Staatsredner nach Sokrates? Mem. IV, 6, 14 *ὁ στάσεις τε παύων καὶ ὁμόνοιαν ἐμποιῶν.* Dieses Wort ist der Schlüssel zu einer der fundamentalsten Anschauungen des platonischen Staates. Er verbietet die Schilderung der Götterkämpfe: 378 C *εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας πόλιν φυλάξειν αἴσχιστον νομίζειν τὸ ῥᾳδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι . . . . . . οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο.* Er entzieht den Wächtern den Eigenbesitz, der den Zwist im Volke entzünde: 417 A *δεσπόται ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων τῶν ἄλλων πολι-*

τῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον. Der Staat darf nur so weit sich vergrössern: 423 B *μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ αὐξανομένη εἶναι μία.* Seine grösste Gefahr sei: 462 B *ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς.* In Folge der Weiber- und Kindergemeinschaft *πανταχῇ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσιν. Τούτων μὴν ἐν ἑαυτοῖς μὴ στασιαζόντων οὐδὲν δεινόν, μή ποτε ἡ ἄλλη πόλις πρὸς τούτους ἢ πρὸς ἀλλήλους διχοστατήσῃ* 465 B. Der ganze platonische Staat kann als ein Versuch angesehen werden, die Mittel und Wege einer politischen *ὁμόνοια* zu bestimmen.

XIV. Der Sokrates der Schutzschrift bezeichnet den Satz, dass überall die Kundigen in ihrem Berufe herrschen sollten, mit dem argumentum ad hominem: Mem. III, 9, 11 *ἐν δὲ ταλασίᾳ καὶ τὰς γυναῖκας ἐπεδείκνυ ἀρχούσας τῶν ἀνδρῶν, διὰ τὸ τὰς μὲν εἰδέναι ὅπως χρὴ ταλασιουργεῖν, τοὺς δὲ μὴ εἰδέναι.* Dazu Plato: 455 C *ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἑψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δή τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν ἐστι πάντων ἡττώμενον;* Der platonische Satz, dass die Frauen regierungsfähig seien, ist eine Folgerung aus den Momenten der Sokratik: aus der *φύσις,* dem Vorrecht der Einsicht, dem Vorbild der Thierwelt. Was in der *ταλασιουργία* anerkannt sei, müsse auch für andere Thätigkeiten seine Geltung haben.

XV. Der Maassstab, an dem der Sokrates der Schutzschrift die Wahrheit mass, war das *ὠφέλιμον.* Er lehrte nur das Nützliche (Mem. I, 2, 10 *τὰ συμφέροντα διδάσκειν,* IV, 7, 8 *μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει*), warnte vor derjenigen Wissenschaft, die das Nutzlose pflegt (IV, 7, 3 *ὅ, τι μὲν γὰρ ὠφελοίη ταῦτα οὐκ ἔφη ὁρᾶν* ..... § 5 *ὠφέλειαν μὲν γὰρ οὐδεμίαν οὐδ' ἐν τούτοις ἔφη ὁρᾶν*). Die Gesinnung genügte ihm nicht als Band der Familienverhältnisse: I, 2, 55 *παρεκάλει ἐπιμέλεσθαι τοῦ ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὠφελιμώτατον, ὅπως, ἐάν τε ὑπὸ πατρὸς ἐάν τε ὑπὸ ἀδελφοῦ ἐάν τε ὑπ' ἄλλου τινὸς βούληται τιμᾶσθαι, μὴ τῷ οἰκεῖος εἶναι πιστεύων ἀμελῇ, ἀλλὰ πειρᾶται ὑφ' ὧν ἂν βούληται τιμᾶσθαι, τούτοις ὠφέλιμος εἶναι.* Im platonischen Staate spielt das *ὠφέλιμον* die grösste Rolle. Es hat seinen Einfluss

auf die Beurtheilung der Poesie (386 C *ὡς οὔτ' ἀληθῆ λέγοντας οὔτ' ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσι μαχίμοις ἔσεσθαι.* 398 A *τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελείας ἕνεκα*), es rechtfertigt die Lüge (389 B *θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκῳ εἴδει*), es gebietet den unheilbar Kranken sterben zu lassen (407 E *ὡς οὔτε αὑτῷ οὔτε πόλει λυσιτελῆ*), es entscheidet über die Fähigkeit der Regierenden (412 D *ἐκλεκτέον ἄρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται ξυμφέρειν* ..... 431 E *οἷος δὴ ἂν ὢν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἴη*), es bestimmt den Werth und die Schönheit in Natur und Kunst wie in den Handlungen der Menschen (601 D *οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός; Οὕτως*), es gestaltet endlich das ganze Familienleben um. Man vergleiche den Nützlichkeitsluxus in den betreffenden Capiteln des V. Buches (*ὠφέλιμον* 457 C, D, E. 458 E. 459 D. 461 A) und den mit grosser Emphase ebenda vorgetragenen Satz: 457 B *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.* Das sind allerdings gar befremdliche Dinge bei dem Ideenlehrer, aber nicht mehr befremdlich dem, der die sokratischen Grundlagen des Staates würdigt und sich unseres Nachweises erinnert, dass Plato bis zum V. Buche noch gar keine Ideen kannte. Ja der Nutzen dringt bis in seine letzte dialectische Conception vor: 505 A *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.*

XVI. Ueber das zum religiösen Ritus Gehörige räumt der Sokrates der Schutzschrift der Pythia die letzte Entscheidung (Mem. I, 3, 1 *τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ᾗπερ ἡ Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων*), der Mantik überhaupt einen unentbehrlichen Werth für eine gute Regierung ein (I, 1, 7 *καὶ τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις καλῶς οἰκήσειν μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι*). Dazu Plato: 427 B *τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι*

τῷ ἐν Δελφοῖς τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων .... τὰ γὰρ δὴ τοιαῦτα οὔτ' ἐπιστάμεθα ἡμεῖς, οἰκίζοντες τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ' ἢ τῷ πατρίῳ. 461 E *ἐὰν ὁ κλῆρος ταύτῃ ξυμπίπτῃ καὶ ἡ Πυθία προςαναιρῇ.* 469 A *διαπυθόμενοι ἄρα τοῦ θεοῦ, πῶς χρὴ τοὺς δαιμονίους τε καὶ θείους τιθέναι καὶ τίνι διαφόρῳ, οὕτω καὶ ταύτῃ θήσομεν, ᾗ ἂν ἐξηγῆται;*

XVII. In Bezug auf die einzelnen Tugenden erklärt der Sokrates der Schutzschrift erstens: Mem. III, 9, 4 *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.* § 5 *δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί.* Der platonische Staat ordnet in gleicher Weise nebeneinander: 445 B *δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται.* 608 B *ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς* und definirt die Gerechtigkeit als *σοφία*: 443 E *ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ ξυναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην.* — Zweitens: Mem. III, 9, 4 *σοφίαν τε καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.* Der platonische Sokrates hat durch die Definition der Gerechtigkeit, welche auf dem Dasein dreier anderer Tugenden beruht, diese selbst unauflöslich mit einander verknüpft. Die Definition der Schutzschrift stellt einen Unterschied fest, der eigentlich kein Unterschied ist. Wenn *σοφία* vorhanden ist, so ist eben damit die *σωφροσύνη* gesetzt. Wer das Gute thut, hat damit dem Bösen Valet gegeben. Die *σωφροσύνη* ist also nur eine andere Ansichtsweise der Tugend: sie fasst die abgeschlagene Gefahr in das Auge, die *σοφία* den gewonnenen Sieg. Der platonische Sokrates bezeichnet die *σωφροσύνη* als eine *φιλία* oder *συμφωνία* der Seelenkräfte oder als deren Entschluss, dem *λογιστικόν* die Oberhand zu lassen (442 D *ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζειν αὐτῷ*). Daher ist die *σωφροσύνη* keine selbständige Kraft, da sie keine besondere psychologische Grundlage hat: denn das *ὁμοδοξεῖν* ist nur ein für das *λογιστικόν* passendes Prä-

dikat und kann nicht vom Muth und den Begierden ausgesagt werden. Die *σωφροσύνη* ist also nach dem platonischen Sokrates — wenn der Ausdruck gestattet ist — eine ornamentale Tugend. Plato's Darstellung derselben ist sehr schwierig und wissenschaftlich unhaltbar. Er hat ihr eine besondere Stellung geben müssen, weil er für den dritten Stand eine besondere Tugend gebrauchte. Jedenfalls ist das Wichtigste nicht zu bestreiten, dass ebenso wie in der Schutzschrift *σοφία* und *σωφροσύνη* von einander nicht zu trennende Begriffe sind. — Drittens: Sokrates, über das Wesen der Tapferkeit befragt, giebt die Erklärung: Mem. III, 9, 1 *ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι* .... *πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι.* Der platonische Sokrates wählte zunächst die durch Muth ausgezeichneten Naturen aus: d. h. die *ψυχαὶ ἐρρωμενέστεραι πρὸς τὰ δεινά.* Die *μάθησις* in Bezug auf die Tapferkeit bestimmt er als *δόξα ἀληθὴς περὶ τῶν δεινῶν.* Der *μελέτη* in ebenderselben Beziehung trägt er durch ausgesuchte Proben der Disciplin seine Rechnung: *ὀδύνη, ἀλγηδών, ἡδονή, φόβος, πόνοι, ἀγῶνες* 413 B f. — alle denkbaren Verhältnisse und Zustände werden die Prüfsteine des Muthes.

XVIII. Woher hat also der platonische Staat seine vier Cardinaltugenden? Aus der xenophontischen Schutzschrift. Man wolle genau lib. III, cap. 9, § 1—5 der Memorabilien prüfen, wo nur von der *ἀνδρεία, σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* gesprochen wird, wo in dem Ausdruck *δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετή* die bevorzugte Stellung der letzten deutlich bezeichnet ist. Plato gebraucht nicht nur dieselbe Bezeichnungsweise — wie schon angegeben 445 B, 608 B —, sondern er hat ihr auch eine wirkliche Folge gegeben, indem er die anderen Tugenden als integrirende Theile der *δικαιοσύνη* begriffen und dargestellt hat.

XIX. Die Uebereinstimmung erstreckt sich in diesem Capitel bis auf eine scheinlose Einzelheit. Der Sokrates der Schutzschrift erwähnt bei seiner Erörterung der Tapferkeit die Scythen und Thracier (III, 9, 2 *δῆλον μὲν γὰρ ὅτι Σκύθαι καὶ Θρᾷκες οὐκ ἂν τολμήσειαν ἀσπίδας καὶ δόρατα λαβόντες Λακεδαιμονίοις διαμάχεσθαι*). Dazu Plato: 435 E *γελοῖον γὰρ ἂν*

εἴη, εἴ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θρᾴκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον.

XX. Der Sokrates der Schutzschrift stellt einander entgegen die *σοφοί* und *ἄσοφοι* (III, 9, 4), die *μαθόντες* und *ἀμαθεῖς* (IV, 1, 4), die *σοφία* und *ἀνεπιστημοσύνη* (III, 9, 6). Wenn er die *ἀρετή* eine *σοφία* nennt (III, 9, 6), so wird die *κακία* also eine *ἀνεπιστημοσύνη* oder *ἀμαθία* sein. Der platonische Sokrates stellt einander entgegen: 350 A *ἐπιστήμη* und *ἀνεπιστημοσύνη*, ebenso 598 D; nennt den *ἐπιστήμων: σοφός*, den *ἀμαθής: κακός* 350 B; nennt die *δικαιοσύνη: ἀρετὴν καὶ σοφίαν*, die *ἀδικία: κακίαν καὶ ἀμαθίαν* 350 D, 351 A, 445 B; und wie er 445 B und 608 B von der *δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετή* redet, nennt er 444 B *ἀδικίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν.*

Man sieht an diesen Stellen fällt jeder Anklang an den Mittelbegriff der *δόξα* fort. Plato schliesst sich in ihnen eng an die Schutzschrift an, die nur einen positiven Pol der Tugend und Weisheit und deren Gegentheil anerkennt. Man ersieht daraus, dass Zeller — a. a. O. p. 151 — den Xenophon nicht mit Recht beschuldigt, den Gehalt mancher sokratischen Sätze unvollständig erkannt zu haben, wenn er z. B. „statt des genaueren Satzes, dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit“ gesetzt haben soll. Xenophon steht vielmehr mit Plato's maassgebendem Werke in voller Uebereinstimmung oder, was richtiger ist, Plato hat den maassgebenden Bericht Xenophon's vollständig anerkannt. Man siehe den Stufengang der Prädicate im Staat: 350 B *ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός ..... ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός*, oder 443 E wo die *ἐπιστήμη*, welche der gerechten Handlung vorsteht, *σοφία* genannt wird (*σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην*), oder 429 A wo die Staatskunst die einzige *ἐπιστήμη* sein soll, die den Namen *σοφία* verdient. Die *σοφία* ist auch bei Plato der höhere Begriff, während er die *ἐπιστήμη* mit der *τέχνη* identificirt — wenigstens in den früheren Büchern des Staats.

XXI. Der Sokrates der Schutzschrift erklärt: Mem. III, 9, 5 *τά τε δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε κἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι . . . . οὕτω καὶ τὰ καλά τε κἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν.* Ohne dem Text Gewalt anzuthun, darf man darin, im Einklang mit den benachbarten Angaben, den Klimax erkennen *εἰδότες, σοφοί, καλοὶ κἀγαθοί.* Denn nach §. 4 soll die *σοφία* sein *τὰ καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς.* Dem *γιγνώσκειν* entsprechen die *εἰδότες.* Dieser Klimax wird auch vom platonischen Sokrates festgehalten: 350 B *ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός . . . . ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός.*

XXII. Der Satz von der Unfreiwilligkeit der schlechten Handlung wird in der Schutzschrift nicht deutlich ausgesprochen. Den Keim erkennt man III, 9, 5 *καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι.* Wir ergänzen ihn aus einer anderen Schrift des classischen Zeugen: Cyrop. III, 1, 38 *ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντ' ἀκούσια ταῦτα ἐγὼ νομίζω.* Der platonische Sokrates bespricht ihn ausführlich 382 A f. Dazu kommen die Stellen 413 A *τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀκουσίως στέρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῶν δὲ κακῶν ἑκουσίως . . . . καί μοι δοκοῦσιν ἄκοντες ἀληθοῦς δόξης στερίσκεσθαι* 485 C *τὴν ἀψεύδειαν καὶ τὸ ἑκόντας εἶναι μηδαμῇ προςδέχεσθαι τὸ ψεῦδος.* 535 D *οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ . . . . τὸ δὲ ἀκούσιον εὐκόλως προςδέχηται.* 589 C *Πείθωμεν τοίνυν αὐτὸν πράως, οὐ γὰρ ἑκὼν ἁμαρτάνει.*

XXIII. Mem. I, 1, 9 *ἃ ἔξεστιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι, τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιτα ποιεῖν ἡγεῖτο.* Der platonische Sokrates sagt: 602 D *ἆρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι βοήθειαι χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν τὸ φαινόμενον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ τὸ λογισάμενον καὶ μετρῆσαν ἢ καὶ στῆσαν;* Dies ist eine der merkwürdigsten Uebereinstimmungen, die zwischen den beiden Schriften bestehen. Wir haben schon im VII. Abschnitt die nach der *εἰωθυῖα μέθοδος* unerwartet kommenden Maass- und Gewichtsbestimmungen besprochen. Wir hoben ebenda hervor, dass auch bei der Beur-

theilung des Artefacts zwei verschiedene Standpunkte im X. Buche collidiren. Nach dem ersteren hatte der δημιουργός als Nachbildner des εἶδος ἐν τῇ φύσει einen Vorzug. Nach dem anderen wurde seine Arbeit überhaupt nicht nach einem Verhältniss zum εἶδος, sondern nach ihrer χρεία (601 D) beurtheilt, und da über diese nur der das Artefact Gebrauchende entscheiden konnte, so wurde nur diesem die ἐπιστήμη (602 A) zugeeignet, dem Verfertiger aber die πίστις ὀρθή. Plato unternahm also im X. Buche eine plötzliche Schwenkung zu einem sokratischen Gesichtspunkt. Dieser zog auch das μετρεῖν, ἀριθμεῖν καὶ ἱστάναι und die damit zusammenhängende, bei Plato unerwartete Theorie nach sich. Offenbar sind die drei Wörter der Schutzschrift entnommen: man müsste denn einen ganz singulären Zufall annehmen, wozu aber bei der gesicherten Evidenz, dass Plato von Xenophon abhängig ist, kein Anlass vorliegen kann, um so weniger, als es sich nicht nur um einzelne Wörter handelt, sondern auch um eine Anschauungsweise, die zu den Eingangscapiteln des X. Buches in offenbarer Disharmonie steht. Dazu kommt, dass die betreffende Stelle des Staates nur die Unwahrheit der Malerei in der Darstellung räumlicher Verhältnisse nachweisen will. Also das μετρῆσαν wäre gerechtfertigt, aber das ἀριθμῆσαν und στῆσαν gehört nicht in den Zusammenhang. Vielleicht ist uns dadurch eine vorher offen gelassene Frage lösbar geworden: das ἐφάνησαν (602 D) des Textes war aus der überlieferten Form des Staates nicht zu erklären. Schwebte Plato unwillkürlich die xenophontische Schutzschrift vor, nicht seine eigenen Bücher?

Ich lege auf diese Sachlage ein berechtigtes Gewicht. Man entnimmt aus ihr, wie sehr wir mit unseren Ansichten über die Entwickelung des Platonismus in die Irre gehen. Noch im X. Buche kreuzt sich die ursprüngliche Sokratik mit dem echten Denkergute ihres grössten Jüngers. Beide suchen keine gegenseitige Ausgleichung: sie stehen einfach nebeneinander, als ein offenbares Anzeichen, dass Plato noch im ersten Wachsen war.

XXIV. Die Schutzschrift, als echtester Quell der Sokratik, begleitete Plato bis in sein mystisches Stadium. Er hatte vor dem

jetzt als cap. 7. lib. IV. der Memorabilien dastehenden Abschnitt derselben einen anderen Respect als Lehrs, welcher darin Xenophon's „abgerissene Thorheiten“ meistern zu müssen glaubt. Mem. IV, 7, 8: *ἐκέλευε δὲ καὶ λογισμοὺς μανθάνειν.* Dazu Plato: 522 E *ἄλλο τι οὖν μάθημα ἀναγκαῖον πολεμικῷ ἀνδρὶ θήσομεν καὶ λογίζεσθαί τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι;* 525 B *πολεμικῷ μὲν γὰρ διὰ τὰς τάξεις ἀναγκαῖον μαθεῖν ταῦτα.* — Mem. IV, 7, 2 *γεωμετρίαν μέχρι μὲν τούτου ἔφη δεῖν μανθάνειν, ἕως ἱκανός τις γένοιτο, εἴ ποτε δεήσειε, γῆν μέτρῳ ὀρθῶς ἢ παραλαβεῖν ἢ παραδοῦναι ἢ διανεῖμαι ἢ ἔργον ἀποδείξασθαι ...... τὸ δὲ μέχρι τῶν δυσσυνέτων διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν.* Dazu Plato: 526 D *ὅσον μὲν πρὸς τὰ πολεμικὰ αὐτοῦ τείνει, δῆλον ὅτι προσήκει. πρὸς γὰρ τὰς στρατοπεδεύσεις καὶ καταλήψεις χωρίων καὶ συναγωγὰς καὶ ἐκτάσεις στρατιᾶς, καὶ ὅσα δὴ ἄλλα σχηματίζουσι τὰ στρατόπεδα ἐν αὐταῖς τε ταῖς μάχαις καὶ πορείαις, διαφέροι ἂν αὐτὸς αὑτοῦ γεωμετρικὸς καὶ μὴ ὤν ... ...* 527 A *αὕτη ἡ ἐπιστήμη πᾶν τοὐναντίον ἔχει τοῖς ἐν αὐτῇ λόγοις λεγομένοις ὑπὸ τῶν μεταχειριζομένων ...... ὡς γὰρ πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιούμενοι λέγουσι τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι καὶ πάντα οὕτω φθεγγόμενοι.* Das sind jene selbigen *δυσσύνετα διαγράμματα*, von denen Xenophon spricht. Die Schutzschrift wie der Staat heben in der Geometrie zweierlei hervor: den Nutzen für das tägliche Leben und ihren falschen Betrieb in der Wissenschaft. — Mem. IV, 7, 4 *ἐκέλευε δὲ καὶ ἀστρολογίας ἐμπείρους γίγνεσθαι καὶ ταύτης μέντοι μέχρι τοῦ νυκτός τε ὥραν καὶ μηνὸς καὶ ἐνιαυτοῦ δύνασθαι γιγνώσκειν ἕνεκα πορείας τε καὶ πλοῦ καὶ φυλακῆς .... τὸ δὲ μέχρι τούτου ἀστρονομίαν μανθάνειν, μέχρι τοῦ καὶ τὰ μὴ ἐν τῇ αὐτῇ περιφορᾷ ὄντα καὶ τοὺς πλάνητάς τε καὶ ἀσταθμήτους ἀστέρας γνῶναι, καὶ τὰς ἀποστάσεις αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τὰς περιόδους καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν ζητοῦντας κατατρίβεσθαι, ἰσχυρῶς ἀπέτρεπεν.* Dazu Plato: 527 D *τὸ περὶ ὥρας εὐαισθητοτέρως ἔχειν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν, οὐ μόνον γεωργίᾳ οὐδὲ ναυτιλίᾳ προσήκει, ἀλλὰ καὶ στρατηγίᾳ οὐχ ἧττον ......* 529 A *ὡς μὲν νῦν αὐτὴν μεταχειρίζονται οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν.* Wiederum

stimmen Schutzschrift und Staat darin — wie man sieht zum Theil wörtlich — überein, dass die Astronomie für das tägliche Leben unentbehrlich, in dem wissenschaftlichen Betrieb der damaligen Zeit aber verwerflich sei.

Es ist oben bemerkt, dass der theoretische Rahmen des ursprünglichen Entwurfes, d. h. die Lehre von den vier Grundtugenden sich auf das engste an cap. 9 lib. III. der Memorabilien anlehne. Wir sehen jetzt, dass die Wissenschaftslehre im VII. Buche des Staats dieselbe enge Beziehung zu cap. 7 lib. IV. hat. Es hätte in dem Abschnitt, der von dem VII. handelt, darauf hingewiesen werden müssen, dass in diesem mystische und practische Gesichtspunkte — nicht ohne das Ansehen von Eklecticismus — mit einander wetteifern. Wir holen diese Bemerkung hier nach, weil wir erst jetzt den Grund der Sache verstehen: das System der Schutzschrift wirkt in die Mystik hinein.

XXV. Der Sokrates der Schutzschrift bekennt sich zu Vorstellungen über das höchste Wesen, die für jene Zeit durch ihre Reinheit überraschen: Mem. I, 3, 2 *καὶ ηὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστι . . . . . . ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν.* I, 1, 19 *Σωκράτης δὲ πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι, τά τε λεγόμενα καὶ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.* I, 3, 4 *εἰ δέ τι δόξειεν αὐτῷ σημαίνεσθαι παρὰ τῶν θεῶν, ἧττον ἂν ἐπείσθη παρὰ τὰ σημαινόμενα ποιῆσαι ἢ εἴ τις αὐτὸν ἔπειθεν ὁδοῦ λαβεῖν ἡγεμόνα τυφλὸν καὶ μὴ εἰδότα τὴν ὁδὸν ἀντὶ βλέποντος καὶ εἰδότος.* D. h. Er glaubte an eine das Gute wirkende und truglose Gottheit. Genau dieselben Prädikate hat der platonische Sokrates in seinen zwei theologischen Typen zusammengefasst: 380 C *μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.* 383 A *μήτε αὐτοὺς (θεούς) γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ* (cf. 382 E *πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον*).

XXVI. Sokrates war auch wegen angeblicher Neuerungen in der Religion angeklagt: *ἀδικεῖ ὁ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων· ἀδι-*

κεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Dazu bemerkt Grote, Plato III. p. 190 m: This was the form of the indictment against Sokrates. The Republic of Plato certainly shows ground for the first part of it. Sokrates did not introduce new names and persons of Gods, but he preached new views about their characters and agency, and (what probably would cause the greatest offence) he emphatically blames the received views. Dies ist eine sehr begründete Bemerkung. Wir müssen die Stellung des Sokrates zum Volksglauben aus den ersten Büchern des Staats mit erläutern helfen. Xenophon hatte nicht ganz freie Hand: er wollte vertheidigen. Der Anschluss seines Meisters an den überlieferten Cultus hat ihm das auf der einen Seite erleichtert. Aber der stillschweigenden Kritik, die Sokrates durch seine dargelegten Begriffe von der nur guten und truglosen Gottheit an der populären Religion geübt hat, durfte er nicht weiter nachgehen. Unbehinderter stand dagegen Plato. Zwar nimmt auch er eine den Worten nach vermittelnde Stellung ein; in der Sache aber ist er dem alten Glauben feindlich und ersetzte ihn im Fortgang durch die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. In diesem höchsten Aufflug seiner Speculation hat er nur ein sokratisches Postulat zur Wahrheit gemacht: zum äusseren Abzeichen ihres Ursprungs hat er auch in den Ideenhimmel das ὠφέλιμον und χρήσιμον hinübergenommen.

XVII. Unter dem Druck des Apologeten, der die Fühlung mit den volksmässigen Anschauungen nicht ganz preisgeben konnte, hat Xenophon auch über die Beziehungen des Sokrates zur Poesie nichts gesprochen. Aber sehr deutlich ist auch in diesem Falle, dass der platonische Staat ihn darin richtig interpretirt hat. Wir hören von Sokrates, dass er das Wissen und Können in einem Beruf fordert, dass er über Tugenden und Pflichten wie über ein System allgemeiner nothwendiger Erkenntnisse Belehrungen gab: immer nach dem Maassstab des ὠφέλιμον. Die Dichtung geht mit leeren Händen aus. Wer wie er über die Gottheit dachte, würde die platonische Kritik gebilligt haben, wie er in der That ihr geistiger Urheber gewesen ist. Er hatte keinen Raum für die Würdigung der Poesie, die nach Gehalt und Wirkung mit seinen eigenen

theologischen und practischen Forderungen in unversöhnlichem Widerspruche stand.

XXVIII. Die Schutzschrift stellt jede Beziehung des Sokrates zu den Systemen der früheren Philosophie in Abrede. Eine Einsicht in die mechanischen Ursachen (Mem. I, 1, 11 *τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων*) oder in das metaphysische Wesen des Kosmos (I, 1, 14 *τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος· καὶ τοῖς μὲν ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ'οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι· καὶ τοῖς μὲν πάντα γίγνεσθαί τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ' ἂν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπολέσθαι*) sei dem menschlichen Geiste verwehrt. Alle, welche diesen Fragen nachgeforscht haben, seien Thoren (*μωραίνοντες*) oder nahezu Wahnsinnige (*μαινομένοις ὁμοίως διακείμενοι*). Für einen besondern Fall wird das *παραφρονεῖν* dem Anaxagoras nachzuweisen versucht (IV, 7, 6 f.). — Der platonische Staat schliesst jede Erklärung aus anderen Philosophemen aus und beobachtet dieselbe ablehnende Haltung gegen sie. Im X. Buche wird zwar Thales genannt: aber in der Gesellschaft des Anacharsis, als ein *εὐμήχανος εἰς τέχνας ἢ εἰς ἄλλας πράξεις* (600 A), ebenso Pythagoras: aber als Gründer eines *τρόπος βίου* (600 B). Im VI. Buche wird der *Ἡρακλείτειος ἥλιος* 498 A genannt. Das VII. Buch erwähnt die Pythagoreer als Theoretiker der *φορά* (530 D): aber Plato weiss auch da noch nichts näheres über sie, sondern er will sich erst erkundigen (*ἐκείνων πευσόμεθα, πῶς λέγουσι περὶ αὐτῶν* 530 E). Wir constatirten schon in dem Abschnitte über das VII. Buch, wie völlig eklectisch er an dieser Stelle verfahren sei: er kannte, wie er selber zugesteht, die pythagoreischen Lehren nicht, sondern experimentirte mit ihnen vom Hörensagen her.

Neuerdings hat Schuster — Heraklit p. 316 —, mit Anlehnung an einen anderen Forscher, in dem platonischen Staat einen „verklärten Heraklitismus“ erkennen wollen. Dafür liegt in ihm kein Anhalt. Der Staat ist die zu grossartiger Systematik entwickelte Schutzschrift des Xenophon.

Wenn der Sokrates der Schutzschrift jede Einsicht in den Bau des Kosmos als unmöglich bestritt, wenn er in der Sonnentheorie des Anaxagoras einen Widersinn erblickte, wenn

er die Lehren der Astronomie von den *νυκτοθῆραι* und *κυβερνῆται* (IV, 7, 4) bezogen wissen wollte: so hat er damit gegen die über den Sinnenschein hinausgehenden Auffassungen des Weltgebäudes Front gemacht. Wir müssen annehmen, er habe die alte Anschauung von einer ebenen Erde getheilt. Die gegentheiligen Lehren der Astronomie haben ihn nicht überzeugt, sonst hätte er sie nicht in Bausch und Bogen verworfen und gegen sie gewarnt, sonst hätte er nicht die absolute Unlösbarkeit ihrer Probleme behaupten können. Wir haben für seine populäre Auffassung von dem Bau der Erde noch ein, wie mir scheint, sicheres Indicium. Als ein Argument gegen Anaxagoras führt er an: IV, 7, 7 *ὑπὸ μὲν τοῦ ἡλίου καταλαμπόμενοι τὰ χρώματα μελάντερα ἔχουσιν, ὑπὸ δὲ τοῦ πυρὸς οὔ.* Oder dachte er dabei nicht an die Aethiopen, die dem Auf- und Niedergang der Sonne nahe wohnen? Vielleicht lese ich aus der Stelle mehr heraus, als in ihr liegt. Indess sind jene principiellen Bedenken wichtiger und werden durch die Deutung dieses Satzes nicht berührt. — Der platonische Sokrates verwirft im X. Buche die Astronomie überhaupt, im X. hat er — und hier verweise ich auf den betreffenden Abschnitt — von einer kugelförmigen Erde Nichts vorgetragen. Die *χάσματα* des Himmels und der Erde, die sich gegenüber liegen sollen (614 C), sind eine so primitive Idee, dass von einer astronomischen Wissenschaft Plato's nicht gesprochen werden kann. Der Atraktos ist ein symbolisches Bild für die Bewegungen von acht Sphären, keine astronomische Theorie: er will nicht den Bau des Weltalls deuten, sondern nur den Quell seiner Bewegungskräfte veranschaulichen. Eine strenge Interpretation des X. Buches erlaubt uns nicht, über die Vorstellung einer ebenen Erde und der Himmelssphäre darüber hinauszugehen. Hätte Plato die Möglichkeit gesehen, mit den Mitteln der Wissenschaft die Kugelgestalt der Erde darzuthun, d. h. den Sinnenschein wissenschaftlich zu bewältigen: dann würden wir das Verdict des VII. Buches über die *ἐπιστήμη τῶν αἰσθητῶν* und über die Astronomie insbesondere nicht begreifen können. Aber wir bedürfen dieser Erwägungen gar nicht. Im X. Buche herrscht noch ein Stück der alten Mythologie; Sirenen und Parzen sind mit dem Umschwung der

Sphären beschäftigt, am Saum der Erde liegt das Lethefeld, in ihren Tiefen der Tartarus. Auf einer elysischen Flur halten die wandernden Seelen ihre Rast. Nach verschwindender Zeitspanne haben sie die Grenzen des Himmels erreicht und stehen vor der Weltspindel. Man wird gut thun, auch dieser Thatsachen zu gedenken. Ihre Abkunft aus dem volksmässigen Anschauungskreise liegt klar zu Tage.

XXIX. Der Sokrates der Schutzschrift hat eine besondere Seelenexistenz angenommen: Mem. I, 2, 53 *τῆς ψυχῆς ἐξελθούσης, ἐν ᾗ μόνῃ γίγνεται φρόνησις, τὸ σῶμα τοῦ οἰκειοτάτου ἀνθρώπου τὴν ταχίστην ἐξενεγκόντες ἀφανίζουσιν.* Von ihren weiteren Schicksalen wird aber nichts mitgetheilt. Die Worte des sterbenden Cyrus Cyrop. VIII, 7 geben eine ganz sichere Entscheidung nicht. — Der platonische Sokrates — wie wir zum X. Buche es darlegten — hat auch mit nur unsicherer Rede die Frage gestreift. Die seltsamste Aehnlichkeit mit der eben angeführten Stelle Xenophons hat wieder der Passus des Staats: 469 D *σμικρᾶς διανοίας τὸ πολέμιον νομίζειν τὸ σῶμα τοῦ τεθνεῶτος, ἀποπταμένου τοῦ ἐχθροῦ, λελοιπότος δὲ ᾧ ἐπολέμει.* — Also auch er glaubt an eine besondere Seelenexistenz. Zweifelnd wie er zuerst über ihre Zukunft sprach, hat er allerdings später einer positiven Ueberzeugung Ausdruck gegeben. Ich möchte doch aber hier noch an das VII. Buch erinnern, wo gelegentlich Alle, die nicht zum *ἀγαθόν* vordringen, mit Schläfern verglichen werden: mit der Aussicht *πρὶν ἐνθάδ' ἐξέγρεσθαι εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν* 534 D. Danach hat er also auch einmal — ähnlich wie Fichte und Lotze — an die Unsterblichkeit der Auserlesenen geglaubt: die Masse verfällt als werthlose Bildung der Natur dem ewigen Tod.

XXX. Der Sokrates der Schutzschrift war stolz auf seine *ἐλευθερία* (I, 2, 6), war *αὐτάρκης* (IV, 8, 11) und suchte auch die Jünger zur Autarkie zu führen (IV, 7, 1). Man vergleiche damit den platonischen Sokrates, hinsichtlich der *ἐλευθερία* 387 B, 395 C, hinsichtlich der Autarkie 387 D. — Die Schutzschrift vergleicht das Wissen des Politikers mit dem des Steuermannes (III, 9, 10): das ausgeführte Gleichniss steht im Staat 488 A f. — In der Schutzschrift sagt Sokrates:

I, 2, 50 *τοὺς μὴ ἐπισταμένους τὰ δέοντα δικαίως ἂν μανθάνειν παρὰ τῶν ἐπισταμένων*, im Staate: 337 D *τί ..... προσήκει πάσχειν τῷ μὴ εἰδότι; προσήκει δέ που μαθεῖν παρὰ τοῦ εἰδότος.* — In der Schutzschrift kommt gelegentlich die Reihenfolge vor: I, 1, 7 *τεκτονικόν, χαλκευτικόν, γεωργικόν.* Dieselbe Reihenfolge steht im Staat 428 C. An sich sollte uns das nicht der Rede werth sein: im Zusammenhang dieser ganzen Erörterung legen wir auch auf ein so unscheinbares Motiv Gewicht.

XXXI. In der Schutzschrift wird die Theologie im I, die Tugend im III, die Wissenschaft im IV. Buche abgehandelt. Dieselbe Reihenfolge beobachtet der Staat: die Theologie im II., die Tugend im IV., die Wissenschaft im VII.

. XXXII. Endlich erinnere ich noch an meine Ausführung zum X. Buche, dass dessen Schluss, der die sokratische Freiheitsidee verleugnet, nur als ein Versuch angesehen werden kann, die grosse Wahrheit der Sokratik — durch Einsicht zur Tugend — unter den Schutz des Weltgesetzes zu stellen. Plato formte den Maassstab für das endliche Schicksal der Seele aus der Grundlehre seines Meisters.

Eine Abweichung will ich namhaft machen. Die Schutzschrift sucht dem sokratischen Daimonion das Fremdartige abzustreifen: nach ihrer Erklärung ist es eine von Aussen her auf Sokrates wirkende Macht, d. h. eine Gottheit. Hat er das Phänomen nicht ganz richtig gewürdigt, oder aber hat er es den volksmässigen Anschauungen angepasst? Jedenfalls will er ihm den Character des Ausserordentlichen benehmen. Im Gegensatz dazu ist bei Plato das Singuläre der Erscheinung mit Nachdruck hervorgehoben: 496 C *τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε.* Kann man darin nun eine wirkliche Abweichung sehen? Ich will nicht kategorisch sein, bemerke aber, dass die Tendenz des Apologeten den Xenophon beeinflusst haben kann.

Nachdem so die Uebereinstimmung der xenophontischen Schutzschrift mit dem Staat von den Principien wie in Einzelheiten nachgewiesen ist, wird sich nicht mehr leugnen lassen, dass Plato selbst diese vor Augen gehabt und nach

ihr seine Ideen ausgebildet hat. Man sieht, mit wie gutem Grunde Plato diese Ideen den Sokrates selber vortragen lässt. Plato hatte ihnen gegenüber ein grosses Verdienst, von dem wir schon öfter gesprochen haben: den Versuch ihrer psychologischen Umbildung. Und da möchte ich mir eine Vermuthung gestatten. Glaukon und Adeimantos, die man für seine Brüder hält, stellen dem Sokrates selbst das psychologische Thema in vollem Bewusstsein von dessen wissenschaftlicher Tragweite und Bedeutung: 366 E *αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ.* Wollte Plato damit seinen Antheil an der Ausbildung der Sokratik ausdrücken? Diese gründete die Ethik, er die psychologische Ethik.

Es bliebe nun noch weiter zu beweisen, dass die Schutzschrift sogar die Reinheit des platonischen Gedankens getrübt, seine Folgerichtigkeit gehemmt hat. Der Verfasser wird darüber in einem folgenden Bande handeln und dadurch die Evidenz, die in dem Verhältniss zwischen Staat und Schutzschrift liegt, wesentlich bekräftigen.

Die Uebereinstimmung zwischen Schutzschrift und Staat erlaubt uns noch einen Schluss. Sie bestätigt was wir über die Lehrweise des Sokrates gesagt haben. Vier allgemeine Angaben und der ganze Tenor der Schutzschrift selber bezeugten unwiderleglich, dass die sokratische Dialogik ein grundloses Vorurtheil ist. Wir haben absichtlich die fünfte allgemeine Angabe bis hier aufgespart: Mem. I, 1, 16 *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον .... καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* D. h. seine Gespräche bewegten sich in Untersuchungen über das Wesen der Tugenden: ein vollendetes Abbild des *διαλέγεσθαι σκοποῦντα* geben die neun Bücher des Staates. Wäre nach dieser Stelle Sokrates Zeller's Nichtwissender gewesen, so hätte er sich also selbst unter die *ἀνδραποδώδεις* gestellt. Wäre er Zeller's Theoretiker des reinen Wissens gewesen, so hätte er nicht ebenda die Physiologen vorwurfsvoll fragen können: *ἀρκεῖ*

αὐτοῖς γνῶναι μόνον ἢ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται (I, 1, 15); Wenn man noch bei Xenophon die Philologie und die Strenge ihrer Interpretation gelten liesse: dieses eine *γνῶναι μόνον* hätte das abstracte Wissen des Sokrates, ebenso wie der eine Satz I, 1, 10 *καὶ ἔλεγεν μὲν ὡς τὸ πολύ, τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν* die angebliche Unentbehrlichkeit der Dialogik gar nicht aufkommen lassen. Auch noch in einer anderen Weise zeigt Xenophon, dass die Form des sokratischen Verfahrens von der Anderer nicht verschieden war: I, 1, 11 *οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ἧπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ.* D. h. seine Gespräche bewegten sich nicht wie die der meisten Anderen in physiologischen Untersuchungen.

Endlich wird die Uebereinstimmung zwischen Schutzschrift und Staat noch eine von uns vermuthete Beziehung wahrscheinlich machen können. Wir glaubten, dass mit dem Anonymus 496 B — *ὑπὸ φυγῆς καταληφθὲν γενναῖον καὶ εὖ τεθραμμένον ἦθος, ἀπορίᾳ τῶν διαφθερούντων κατὰ φύσιν μεῖναν ἐπ' αὐτῇ (τῇ φιλοσοφίᾳ)* — Xenophon gemeint sei. Das wird nun wohl nicht mehr ganz bestritten werden können. Wir müssen dessen Verhältniss zum Platonismus den Erörterungen des nächsten Bandes überlassen, und stellen hier nur über eine naheliegende Tendenz seiner Cyropädie eine Frage.

Die gellianische Nachricht, dass man einmal an eine Beziehung zwischen Cyropädie geglaubt hat, ist unter die ungereimten Einfälle des Alterthums verwiesen und auch von Hermann als „albern“ abgethan worden. Was meint man aber wohl, dass der echteste Zeuge der Sokratik bei der Stelle des II. Buches: 374 C *τὰ δὲ περὶ τὸν πόλεμον πότερον οὐ περὶ πλείστου ἐστὶν εὖ ἀπεργασθέντα* .... und der Art, wie Plato die *ἐπιστήμη* und *μελέτη* (374 D) seiner Soldaten entwickelte, empfunden haben mag? Ein militärischer Fachmann, wie er, kann das nicht gebilligt haben: er sah, dass Plato's Wissenschaft damit von der wahren Sokratik abgewichen war. Ohne persönliche Feindschaft, aber im vollen Bewusstsein des Gegensatzes zu Plato schrieb er die Cyropädie, um ein System militärischer *ἐπιστήμη* und *μελέτη* nach

sokratischen Grundsätzen darzulegen. Man sieht also, dass in dieser Notiz des Gellius — lectis duobus fere libris XIV, 3 — eine Ahnung des Richtigen sich erhalten hat. Im II. Buche des Staates steht die Stelle, an welche Xenophon anknüpft. Er brauchte gar nicht mehr gelesen zu haben — was ich natürlich nicht behaupte — und durfte sofort fragen, woher wohl Plato die nöthigen Kenntnisse bezogen haben mochte, um über die Ausbildung eines Heeres sprechen zu können. Plato ging damit thatsächlich in die Irre: er fehlte gegen die Lehren des Sokrates, indem er über eine Sache sprach, der nur ein Fachmann gewachsen sein konnte. Allerdings wird sein Verdienst damit nicht geschmälert: er hat auf Dinge aufmerksam gemacht, welche der Fachmann seinerseits zu übersehen pflegt.

In dem Zusammenhange dieses Buches ist Manches besprochen worden, was bei Anderen unbeachtet geblieben ist. Der Verfasser will indess damit nicht meinen, dass es auch richtig besprochen sei. Es war ihm vorläufig genug, einen Umbau der Sokratik und des Platonismus nur vorbereiten zu helfen. Allein in diesem Sinne möchte er seine Arbeit beurtheilt sehen. Ihn würde sie nur dann befriedigen, wenn sich über die Kritik hinaus eine positive, den überlieferten Zeugnissen Rechnung tragende Gesammtansicht heranbilden liesse. Und doch ist dafür die Zeit noch fern — fern auch, wie der Verfasser befürchten muss, die theilnehmende Gunst der Fachgenossen, die für das mühsame Umbilden einer in ehrwürdiger Tradition festgewurzelten Wissenschaft schwer, oder überhaupt nicht zu entbehren ist. Vielleicht aber überzeugen sich billige Richter, dass er weder nach seiner Geistesart noch nach seinen Bestrebungen zu denen gehört, welche in dem Zerstören ihr Genüge finden. Wüsste er nicht, dass sich auf seinem Wege allgemeingültige, der Grösse des Alterthums und insbesondere des Sokrates und Plato würdigere Auffassungen gewinnen liessen: er hätte seine bescheidene Kraft auf diesem vielbestrittenen Gebiete nicht versucht.

Zu verbessern:

Seite 8 Zeile 31 *που* statt *ποῦ*.

- 8 - 31 *αὐτῶν τό ἦθος* statt *τὸ ἦθος*.

- 9 - 31 *ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως* statt *ἔσεσθαι*.

- 11 - 17 die statt den.

- 12 - 2 387 D statt 378 D.

- 13 - 13 386 E statt 388 E.

- 14 - 10 434 A statt 443 A.

- 15 - 18 Damon statt Dramas.

- 15 - 29 401 B statt 405 B.

- 24 - 11 ohne Fragezeichen.

- 24 - 27 Processsucht statt Prachtsucht.

- 28 - 27 *οἴηται* statt *οἴοιτο*.

- 28 - 27 *εἰ δὲ μὴ* statt *μὴ δὲ*.

- 36 - 7 Gesetzlichkeit statt Gesetzlicklichkeit.

- 41 - 17 Befriedigung statt Lehrnutzung.

- 42 - 7 Bücher statt Bühne.

- 42 - 17 bewährt statt bewahrt.

- 45 - 5 von dieser statt dieser.

- 46 - 23 *ἐπιχειρῇ* statt *ἐχιχειρῇ*.

- 47 - 9 Panakeion statt Panäceum.

- 51 - 18 entwickeln statt entwikeln.

- 56 - 33 *ἐπιθυμιῶν* statt *ἐπιθυμειῶν*.

- 76 - 6 imponirenden statt componirenden.

- 60 - 6 *ἐνενοήσαμεν* statt *ἐνοήσαμεν*.

- 67 - 12 Oase statt Bahn.

- 72 - 17 philosophisches statt philsophisches.

- 74 - 16 scheinlos statt scheinbar.

- 76 - 17 Kreisen statt Weisen.

- 77 - 31 einen Einfall statt eine Einfalt.

- 80 - 11 simultate statt simultale.

- 80 - 22 Politie statt Politik.

- 81 - 12 den statt dem.

- 81 - 32 Politie statt Politik.

- 84 - 10 Buche statt Bucke.

- 84 - 16 nur statt und.

- 90 - 18 harte statt halbe.

- 91 - 16 Construction statt Instruction.

- 94 - 2 Verwandte statt Verwandten.

- 133 - 1 ihren Gehalt statt ihrer Gestalt.

- 150 - 14 Geltung statt Haltung.

- 152 - 21 konnten statt konnte.

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

